بلا مميز يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر
موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن فى نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملا
الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا
فى نفسه فالحاصل للمجتهد هنا انما هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض فى الصورة
الاولى قلت ليس الامر ما ذكر وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المعروضان
على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على
ما ذكر الظن الذي رجح فى طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص و
الحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز مانعا الى حد يفيد
الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة
من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى
الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع ان الشك فى ورود التخصيص عليه فى
الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف
لا يصح تركه بمجرد الشك الحاصل فى تخصيصه او الخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل
به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررناه فى المباحث السالفة ان مدلول
الالفاظ انما يبنى حجيتها [illegible] منها عند اهل اللسان سواء حصل منها
الظن بالمراد ولا احيا فصلنا [illegible] يعرف الحال فى باقى المعارضات مع
عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له فى القوة هذا بالنظر
الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الخبرين من جهة القوة

عدم الصدور ولا يقضي بالظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة
ولا يكاد يوجد تلك في الاخبار المحررة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن بصدور
احد الخبرين لو هي صدور الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور
الخبرين لو هي صدور الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان ثبوت الخبرين
وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدور احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان علينا
الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخرى ...
تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى ...
ليكون خلافه حجة بما يقتضيه الخبر الاخر اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر اذ
ظن صدقه بالظن ضعيف مع انه يحصل الظن والشك المذكورين في غالب الحال فان
قلت ان كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل من معارضة وان تساويا
في وجه الدلالة فضلا عما لو كانت دلالته ايضا اقوى فكيف يقال ح بعدم حصول
الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته ايضا اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا
بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق
بصدوره ذلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون
افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الاخرى ... ذلك الظن بكون الحكم
المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجوب الصارف عنه احتمالا مساويا
وبما اذا كان الخبر الاخر مشتملة على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما
صارفا لهذه الرواية عن معناه فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره

عن الامام

الامام ثم بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لو
ضوح اقتضاء الظن بكون شيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع
الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر
المظنون الصدور او الخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو
من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يا ...
به بطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد اعتبار كون الحجية
غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فاذا وجدت شرائط الحجية في خبر دون
اخر اخذ به وان شارك الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى
كون التراجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل
المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع فانه
اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى
وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادته الظن بالواقع الا ان جهات الشك
في اصابة الواقع قد يتحد وقد يتعدد الجهات المتعددة فقد تكون اقل وقد تكون
اكثر لحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة ظاهر مع اشتراك الكل في عدم افادة
الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظرا الى
حصول الجهة المشكلة المتحدة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار
مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك ان شاء الله في محله وليس المقصود ما قررنا
المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه وعدم اناطة الحجية بحصول

المطلقة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم
في المقام امارات ظنية كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوها مما
يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا
شك ح في عدم حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق ظنين بالمتقابلين
في ان واحد مع عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل
على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة
مما لا يعقل وجه ثالثها ان ملاك حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها واليقين دون
مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسايط فلا
عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل
عليه العقل والنقل اما الاول فلان من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس
سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها
والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف
وان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن
مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه والقول
بورودها في الاصول دون الفروع فلا تدل الا على عدم جواز الاستناد اليها في الا
الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه مردود
مرفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما وردت في الفروع وان
المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة

في مقام

في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم
العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن
والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب عليها فالمقصود اقامة
الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدق الرسول ليدور الاحتجاج ولا
يكون دفع الايراد الذم عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهته ذمه فيكون
ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن ثم ان
والتخصيص عليها انما جعل مضافا الى اخذه كبرى في القياس فلا يراد به الا
لتتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام بخصوصها في الدلالة
بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام انه لا يخلو الواقع من احد
الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اما الاول فعلى المقصود
والثاني فاض بحجتها سندا لا دلالة وايضا كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن عدم
حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لانه قاض بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا
لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعات اقوى الظنين من الظن المتعلق بعدم
حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول
انما قضى بثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض والثاني انما قضى بعدم حجية
ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واى منافات بين ذينك
الظنين حتى يلزم الاخذ باقربهما فلا معارض اصلا للظن القاضي بعدم حجية
الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول مراتب

ثم ان اول دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل وهذه الظواهر و هو
كلام اخر لا دبط له بالمقام ثم ان بالاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم
وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام والدالة توقف العمل
على العلم والروايات المشتملة على النهى عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك
يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر المعنوى فيها بعد ملاحظة الجميع الطريقة
الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى
من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية فى ذلك فانه لا ذلت العلماء
مطبقة عليه فى جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية الظن مطلق فانما يستند فيه الى
حجة قطعية كيف ولو استند الى الظن لدار فظهر بما قررنا ان المستفاد من العقل
والنقل كتابا وسنة اجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعى
ابتداء او بواسطة على حجية كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك خارجا
عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص
فلو كان العقل مستقلا فى الحكم المذكور ولم يمكن القول بحجية شئ من الظنون
الخاصة قلنا لسنا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول
بخروجها عن موضع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة
عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهائه الى التعيين والمقصود
فى الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس لاحدهما منافيا
فى الاخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص

والعقل

٦

والعقل والنقل متطابقان فى الحكم بها من غير طريان تخصيص عليها وكيف يتوهم
لزوم التخصيص فى تلك القاعدة من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ بها بعد
انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا كان الظن فى بعض مقدمات
المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخص فكيف يدعى كونها قطعية فى المقام مع ان المفروض
كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية فى المقدمات واخذ
الظن بها فيها اذ لا شك فى كون الثانى من الامور المعلومة الوجدانية والماخوذ
فى المقام انما هو الثانى دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث
هو والظن الذى دل الدليل القاطع المنتهى الى القطع على حجية ليس من هذا القبيل
اذ ليس الحجة فى الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر
الى العلم فالحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان
الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت
الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو الظن بى دون انتهائه
الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه او ربما يؤول كلامهم فانه
بارجع الى ما ذكرناه ثم ان المناط فى وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين
من الدليل هل هو اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه ارادة الشارع
منا فى الظاهر وحكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها ما جعلها
وسيلة للوصول اليها سواء على مطابقتها للواقع او ظن ذلك ولو لم يحصل به شئ من العلم
ولا الظن اصح وجهان والذى تقتضيه التحقيق هو الثانى فانه القدر الذى يحكم

[illegible]

٢٠

العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه
المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء
من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية
قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من
الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح
سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة عم كفاية
في المقام اذ لم يوجب النبي ص على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه
لجميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة
القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر
الى الجميع بل سمعوه من الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة
نظرا الى ان العلم بعدالته والوقوف على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه
على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع
انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة لا يفيد
اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين وكيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح
ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان
كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ
في زمن النبي ص كما كان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل البلد التجسس بتحصيل العلم
بعلمهم في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا
بالنسبة

بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول او الامام ثم فكيف بالنسبة الى ساير الازمان والبلدان
سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه ص كان يكتفي منهم بالاخذ
في الاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه اية النفر والطريقة الجارية
المستمرة المقطوعة ولم يوجب ص عموما على كل من يتمكن من المهاجرة نحوه وكذا الحال
في الائمة عم وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب
الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك امر معلوم الا للاكتفاء
بالاخذ بطريق ظني ودعوى العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة
الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي ص والائمة عم حتى قام
خطيبا في ذلك ونادى بهم الائمة عم كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى
من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار
مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة والشيخ ره وغيره بامتناعه والظاهر ان بعض
الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلناه لبعد تلك الدعوى من اجلائهم ومما ينادي
بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان
من البين عدم تحصيل القطع عليهم لفتاوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم
الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في
ساير الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه ساير الفرق ايضا وهل كان في الحال
في الرجوع الى النبي والائمة عم في ذلك العصر الا كحال العوام في هذه الاعصار
في الرجوع الى المجتهدين وبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع

العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم
في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب
هذه الشريعة السمحة السهلة التي دفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر
والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى
الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه
من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات من غير التزام على
الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل فبذلك بالنسبة اولى وايضا من
الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل فتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم
بصحة العمل واداءه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم
بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى
الحكم لا يتم العلم بالنظر الى الواقع اكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع فليس المحصل
للمكلف ح بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف
اولا هو العلم الذي بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها
والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه القطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع
سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع و
ان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها لمتن الواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف
واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين
الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين

الاخذ

الاخذ بالعلم الواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف
لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضا
مما بيناه تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع
انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء
تفصيل الكلام فيها في محلها انشاء الله خامسها في بيان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية
في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم
بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مط من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على
عدم جواز الاخذ بها او هي ظنون التي قام الدليل على جواز الاخذ بها بخصوصها
وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلا احد
من العلماء المنقول والمعقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم
لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقهم وكيفية استنباطهم
وملاحظة احتجاجاتهم كما ستشير اليه انشاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد
الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا
عنه فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والمهمة في استنباط الاحكام الفرعية
ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس
استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في
وجوهها وبيان ادلتها وتمييز الصحيح من المزيف منها فنقول ان الذي يستفاد
من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه

حيث انه جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها
باب المعدلة ولو بنوا على حجية مطلق الظن لا ثبتوا ذلك وقرروه واعتنوا ببيانه
ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر
الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تاصيل ذلك الاصل الاصيل هو
بيان عدم الحجية فلم يقولوا بحجية من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان
الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم نعرف منهم الا
ستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان
ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما
يوجد الاستناد في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية
في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان طريقته قد كثر
ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها
احد من الفرقة وانما يأتي بها تأسيسا للمرام او من جهة ايراد الحجة على المخالفين
ممن يقول بحجية مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك
الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بانهم يعملون بقياسات عامية وا
ستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم
مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم واسناد
القول المذكور الى العلامة ره لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي
وكذا اسناده الى صاحب المعالم ره نظرا الى ذكر ذلك في طي الادلة على حجية

خبر الواحد

خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح
في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقتهم في العمل بالاخبار وكان مقصود بالاحتجاج
المذكور بيان حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء
والمتاخرين فمن القدماء السيدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل
بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجة اذ
الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق
ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي
عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب
بانه مفيد للظن للبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت
واختار ذلك جماعة ممن حاضرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما
الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن مطلقا الا
ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذه السيدان الافضلان
صاحب الرياض وشرح الوافية وتلميذه الفاضل وصاحب القوانين قدس سرهم
لا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في
الذكرى بل العلامة وصاحب المعالم حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه والظن ان
طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا ترى منهم الاتكال على الشهرات ونحوها
مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد ره
مع استقرائه حجية الشهرة لا يعهد منه الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها

في كثير من الخلافيات نعم قد يوجد في بعض كلماتهم نسبة الاستناد اليها ولا نعرف
فيه اشكاله قبل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام جماعة تحصيل النزاع
القولين والبناء على فساد الوجهين بل دعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط
الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف مادام التكليف باقيا وان الا
خبار المعروفة عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية
الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة فيحصل
القطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا تخفى ومنها على من له ادنى
مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس
ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال النظر وتدبر ولعلنا نشير اليه في
مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله وانما المقصود عليه البحث في المقام هو الكلام
في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين
المذكورين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل
العلم بالواقع هو الظن بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة
بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من
الدليل المانع يمنع منه لا تنهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منع من حصول
الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم
فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي
يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتعطيه ادلتهم واما الثاني فلا يبقى ما قرروه من

الادلة

من الادلة كما ستعرف ان شاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق
الموصل الى حكم الشرع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم
يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه
اذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام
الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم
بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول
فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يكون المراد
الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف
المذكور الا انه يوافقه بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت
الظن بالواقع ولم يفد وهذا هو التخصيص في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة
بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الواقع الطرق المقررة
للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق
كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث مع الاول مع الثاني
وكذا لو قيل باحد الاخرين من الاول من الثاني وفي عكسه يكون النسبة بينهما عموما من وجه
هذا وقد يستشكل في القول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم
حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض
الظنون واخراجه عن العدد المذكور لقيام الدليل عليه لما قرر من عدم ورود التخصيص
على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها فكما

انه لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد
سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية
الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم
العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام للتخصيص في القاعدة العقلية وقد
عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو لخصوصية في حكم العقل فانما
مفاد حكمه هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي
من الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم
دليل على عدم حجيته خارج من الموضوع لانه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى
يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم
يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا
بحسب ظاهر التعبير دون الواقع الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري
في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكر ان ما ذكر من امتناع
التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية
والتخصيص في التعبير جار في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد
التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا
فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان الحكم في حكم
الشرع على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل
فانه اذا قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يورد فلا تخصيص وانما يلحظ التخصيص بحسب تعبير

ما من حكم

ما من حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون
غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة
احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية الظنون وما دل على
عدم حجية القياس ونحوه انما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن
الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بان فساد المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه
من الاحتجاجات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به مما لا يقول
به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك
عليه منع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه وذلك
عليه منع من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم
يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى
فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شيء هو ففي تعيينه نرجع الى سائر الادلة وان كان
مؤداها غير مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه من محل الكلام فان
البحث مما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص
ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم
حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه فيه وان الذي لم ينسد
باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير
العلم لا اخذ بخلاف الواقع فمعرفة العلم بكون حكمنا غير مؤدى القياس على العلم
الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس

ان حكم انه بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه استنباط الحكم فلا يجوز
لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى لدليل اخر و
الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل
الايراد انه اذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم
الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه لا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به
بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا ربط بما ذكر بالجواب عنه وان اراد ان العلم بحرمة
العمل بالقياس قاضية بالعمل بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد
واعتماد كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بتعدد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي
من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل با
لقياس وهو ظاهر ثم انه قد يورد على القول المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية
الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط
في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج بعض الظنون
عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص عنه الفاضل المذكور
بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن
لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليفنا الاطلاق وانسداد باب
العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز
العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد
الشارع ولو ظنا ولكن لما لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فقال
انه يجوز

انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا بالقياس وبعد استثناء القياس اذا تعارض ما في
الادلة المفيدة للظن يجب تعيين الظن النفس الامري وبملاحظة القوة والضعف والتخيير
بما فيه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شانها افادة
الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان
حجيتها اذن منوطة بالظن فلا يكون حجة الا مع المناط المذكور ومتى وجد ذلك
المناط حصلت الحجية لارتباط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوص تلك الموارد
فلا وجه للتخلف وح فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن او الشيء المفيد له نعم ان
دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة
طرق الاستدلال اتجه الفرق الا انه لا يساعده الادلة التي قررها لحجية مطلق الظن
ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة
بل هو مبني على الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره انشاء الله في تقرير دليلهم فان قضية انسداد
باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما يتعين
كليته بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع
الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومنه لا اقتضاء في الدليل المذكور للحجية اصلا
فانه انما يقضي بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسبما اشرنا اليه نعم يرد ذلك
على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل حسبما اتى
الكلام فيه انشاء الله هذا والمتقدم والاولى الحق المختار حسبما قررت في المقام ونذكرها فيه من النقض
والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام فنقول قد احتجوا

على ذلك بعموم الاخبار والايات والاخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون او ا
المشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على قبح ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت
الاصل المذكور اما الايات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى
الواقع في الظاهر وعدم الاكتفاء فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها
اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الا
حتجاج على الكفار والمكذبين للشريعة ومنها قوله وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وفيها دلالة على اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله ان يتبعون الا
الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى
في اعداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول
في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه ص ولا
تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه دال على المنع من الاخذ بغير العلم بناء على وجوب
التأسي او لاصالة الاشتراك في التكاليف لا لاختصاص الخواص في امور مخصوصة لم تثبت
في جملتها او لكون الخطاب له خطابا للامة حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الايات
الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار
الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل على الروايات
على عدم جواز الاخذ بغير العلم والعمل بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص
ما رواه المفضل قال سمعت اباعبد الله ع يقول من شك او ظن فاقام على احدهما

فقد

فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي ص قال اذا
ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع
عن ابائه قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن
مولانا امير المؤمنين ع قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن الى ان قال ومن
نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الاثار
وقد اورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات واردة في اصول الدين
والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع من
العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى وفيه ان اطلاقها يعم الاصول والفروع فلا يتخصص
وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر وورودها في شان الكفار لاتباعهم
ظنونهم في اصول الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم
مكلفين بالفروع بل قد ورد عدة من الايات في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من
الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والقول باختصاص
القاعدة المذكورة بالعمومات اللغوية دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى
المذكورة محل المنع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف
على اطلاقه نعم ان كان المورد بحيث يصرف اللام الى العهد صح ما ذكر والا فلا وجه لتخصيص
الاطلاق لمجرد كون المورد خاصا فالظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين
يعم العموم الوضعي وغيره ولذا مثلوا له في المشهور بقوله ص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
شيء بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم يحصل هناك من ناقش في ذلك مما ذكر

مضافا الى ان عدة من تلك الايات قد وردت فى مقام الاحتجاج الظاهر فى عموم
عموم الحكم واستظهارا كون اللام فى الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن او علاوة
التنكير مرادا به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة
عين الاولى فيتعين اللام فيها للعهد كما هو جلى وسياق الاية كالصريح فى خلافه
وورودها فى مقام الاحتجاج ظاهر جدا فى ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة
نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا
فى العذاب فلان اعان ظالما وان من اعان ظالما سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر و
الحاصل ان الظاهر عرفا من الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون
العهد والاحتجاج المذكور مبنى على الظاهر وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال
بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا تزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها فى المقام
اما اولا فلان هذه المسئلة من مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن و
اما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلا يصح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل
بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعه ان الظن الحاصل من الظاهر الكتاب
من الظنون التى دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم جواز ا
الاستناد الى الظن فى المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الاغلاط كما مر الكلام
فيه مرارا وقضاء ظاهرها بعدم حجية ظاهرها من الظاهر المذكور وما بعد قيام الدليل عليه
كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع اصلا ومع الغض مع ذلك نقول ان مفاد الظنون
المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصود من الاحتجاج تلك

الظواهر

الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها فى عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على
الظن فى ذلك ابطال المقصود انه لما قضى الدليل الظنى بعدم حجية الظن قضى بثبوت
الحجية بعدمها وما يقتضى وجوده عدمه فهو باطل وقد يتوضح ان المدعى حجية الظن فى الفروع
وما دل على عدم حجية الظن فانما هو فى مسئلة اصولية فلا يقضى القول بحجيتها عدمها
وفيه انه يرجع الامر فى ذلك الى الفروع اذ ماله الى الظن بعدم ثبوت الحكم الفرعى فى
شانها من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة فتأمل ومنها
ان الظن المذكور فى الايات الشريفة لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك
والتخمين وضعفه ظاهر اذ لا داعى لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ فى العرف
واللغة ولزوم التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا الى حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف
ما لو حمل على ذلك لا يقضى بالحمل عليه لوضوح ترجيح التخصيص مع الحمل عليه ايضا لجواز
العمل فى بعض صور الشك فى الواقع كما اذا لم يفد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من
الاستصحاب ظن به ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما قيام الدليل
القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل هو على القاطع الذى دل على الاخذ بمقتضاه
فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن حسبما عرفت
سابقا وح فلا ترتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام
الدليل عليه لكن مفاد هذه الايات مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل
بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد اقامة الدليل عليه كما
كالقائل بحجية الظنون الخاصة ولا دلالة فى هذه الايات على ابطال شىء من الامرين.

ومنها ان هذه الايات عمومات وما دل على حجية ظن المجتهد خاص قد قام الدليل القاطع
على حجيته فلا بد من تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سبق الاشارة اليه انكم
وهناك ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما يرد على الاية الاولى من ان
المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون ان الظن
لا يغني عنه حتى يترك لاجله وهو حق مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك
بالظن مطلقا وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الاية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر
الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا اليه كافيا في الحكم
به وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره اذ انه يراد به العلم اي ان الظن لا يغني من العلم
شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي في الجمع وعلى كل من الوجهين تفيد المقصود
ومنها ما قد يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى ظاهر الاية على حصرهم الامر
في اتباع الظن فغاية الامر ان يدل الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل وعدم جواز
الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد وفيه ان ظاهر سياق الاية هو الذم على اتباع
الظن مطلقا وحملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض
حملها عليه فليس الذم وارد على خصوص الاختصاص فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذم على
اتباع الظن وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الطعن الكلي الذم لا يشتغل فلان
الا بالعصيان فانه يفيد تشنيعا على اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية
الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية
بعض الظنون او عدم حجية الظن مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه وايضا اقصى

ما يستفاد

ما يستفاد من الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظن
به واما اذا اسند الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع وكذا لا دلالة
على المنع من العمل به ويدفع الاول في الاطلاق كما ترى في المقام سيما استفادة بالعلية
بل ودلالته فيها والثاني انه لو جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت
ايضا من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع به دلت على المنع من الافتاء
ايضا ومع المنع من الافتاء مطلقا لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على
الاية الاخيرة وهو ستة وجوه احدها انها خطاب للنبي ص فلا يعم غيره ومن النبي
انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول
من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب التاسي قاض
بجريان الحكم بالنسبة الى الامة ايضا كيف والاشتراك في التكاليف الا ان يعلم اختصا
صه ولذا حصرت خواصه في امور معينة واخرى بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور
للامة اما لان الخطاب اليه خطاب الامة في الحقيقة حسبما هو مذلول من اخبار
الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقة فعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى عدم اختصا
صه خواصه في امور ولم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع الوجهين بانا لا نسلم الاشتراك
ليكن مع الاتفاق فليحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الا
خلاف حيث انه متمكن من العلم وليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد سبيل
بالنسبة الينا فاقصى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته
ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية ليفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها

مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت
ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وفسرها جماعة من المفسرين بامور
مخصوصة فقيل لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل من هذه التفاسير لا يرتبط بما
المدعى ثم انها انما تدل على فرض كونه للعموم انما يفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب
الكلي لانها انما تدل على النهي عن العموم لا على عموم النهي كما هو المدعى والجواب منها ان
الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى
دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم
ما يقع في سياقه كما في قولك لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي
لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض
عنه فلا حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق ومما قررناه يظهر الايراد على الاخبار
المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما تفيده الظن
وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها
لما جاز الاعتماد ويمكن الجواب عنه بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما يفيده تلك
الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسبما ذكر في مفاد الايات وهو خارج
عن محل الكلام وقد توافقت على المنع منه الافهام فلا يدل على المدعى وايضا اقصى
ما تفيده عموم المنع على الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة
على حجيته فاقصى الامر تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع
الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث

ان المقصود

ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة العامة من الكتاب والسنة وعدم حجية
شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام في
نزاحمه شيء من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك
وهو ظاهر وسيأتي انشاء الله توضيح القول فيه الثاني الاجماع ويقرر بوجوه ثلثة احدها الاجماع
على عدم حجية الظن وان الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يهدي
اليها الطالب فلا فرق بينها في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول
ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه واحتج قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في
اصوله وهذا المخالف في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان
كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لائحة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول
والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن
دون العلم والشيعة الامامية مطبقة من يشهد على ان مخالفتها في الفروع
كمخالفتها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية
مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم
حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع
بفساده لقيام ضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد قدس
سره انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة
القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن البين انه مع عدم انسداد باب
العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط

الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كان لم يكن حاصلا في
عصر بل وما تقدم على عصر ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع
هذه الاختلافات بين العلماء لبعد تفرع الخلاف كثيرا على الادلة القطعية النقلية وعلى
فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين العلماء لا يقصر عن
الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالاتهم ووجوه
احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بالوجوه التي لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى
المذكورة من السيد قدس سره بعيدة جدا بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من
قطع الامامية بمخالف في الاصول للقطع كيف والاختلاف الواقع بينهم معروف واضح
ولم يقطع احد منهم بضلالة خاصة ولا قطع موادته بل ولم يتحقق منه جزم لذلك ولا
الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل صرح غير واحد بعدم ما احتج
طريقتهم فالظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من ساير المذاهب
الاخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان
كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة
والجهة متعددة فالظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل من المسئلة من الفروع
ما يعم القطع بالواقع او القطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان
يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع والقطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه
في مقام اخر فلا يكتفى بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين
العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق

الموصل

الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة
بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته من تلك المثابة
ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق
لا ينافي علمية الحكم فمقصود السيد قدس سره من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد
عليه وان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل
العلمي على حجيته فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هو
الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق
العلمية يكون ضالا كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره
من الاجماع الى الوجه الثاني وفي تقرير الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد
سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وان الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت
عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه كل من الشيخ الاستاذ
قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية
الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وانما اوجبه بعض العبادات والحجة عندنا ليس
الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو مطابق
لما ادعاه السيد حسبما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء
خلفا عن سلف فانا لا نزال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة
بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى حجية
الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة بمجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا نزال يتمسكون

في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة او القواعد الماخوذة عنهما دون
غيرها وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عم الى يومنا هذا كما يظهر ذلك
من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم
لما اقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة
بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يظهر
من كلام الشريف الاستاد وربما يشير اليه عبارة السيد قدس سره وعليه مبنى الاجتهاد
عندهم حيث انهم يتمسكون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار
وانكره علمائنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد المطلوب عندنا ايضا وانما يراد
به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بموادها وتحصيل ما هو
الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامة من مطلق
الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة
والحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتامل
في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد ان الافضلان حسبما عرفت وربما
يدعي الاجماع على عكس ذلك البعض وقد يوهم ذلك في كلماتهم وهو توهم فاسد كما
سيجي الاشارة اليه ثالثها ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل
القطعي على اعتباره فان تم على ذلك فلا كلام والا يبنى على عدم حجيته والظاهر انه
لا مجال لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما استقرت عليه العقلاء كافة وان فرض
خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية

وحكاية

وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل ولو ردّ علينا ان غاية
ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس
العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او
الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام اذ البحث في ان الاصل المذكور
هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل
على خلافه اذ الاصل فيها ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا
للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بخلافها
شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم على التذكية
بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاول في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات
هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في المقدمة الاخرى فلت المقصود
من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية
شيء من الظنون الا ما قام الدليل والقائل بحجية مطلق الظن لا بد له من اقامة دليل
عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الا
جماع المذكور الا ما قام الدليل القاطع على حجية مخصوص من الظنون فالاجماع القائم
على الاصل الاولي كان على حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في
الدليل القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل
الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة
من غير حاجة في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل آخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج

المذكور فرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد
يستدل عليه بعمومات الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة
اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم حجية مطلق الظن
وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا توقفنا فيما يستنهض دليلا على ذلك
ولم نجد دليلا على ذلك ولم نجد دليلا اخر سواه ثم الاحتجاج المذكور يمكن ان يقرر
ذلك مما يلاحظ المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر بادلة اربعة نظرا
الى تعدد الادلة القاضية وللمناقشة فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة
وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بمطلق المظنة
لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات
الواردة اذ هو من المطالب المهمة ونص عليه صاحب الشريعة وينوط به بقاء الشريعة
وبه يتبين تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات
المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن والمنع
من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما تعم به البلية اقوى
دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم بطريق اخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن
وقد وقع التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة
عن اهل بيت العصمة وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيه اقوى دلالة
على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر
انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب

ما اورد

ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم
وروده في الاخبار مشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة
نظرا الى ان الاخذ بها غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك ليس
بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق فهو تأييد لمقصود المستدل ويناقض ما
ادعاه حسبما ذكرناه لا انه ينافيه نعم قد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن
سبيل العلم منسدا في ازمنة المعصومين وانما حصل الانسداد بعد ذلك ولو
كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد ذلك
الازمنة فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد
ذلك لا يقتضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها وهذا هو الوجه في
خلو الاخبار عن بيانها ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في
العينية مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة
الى كثير ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النا
ئية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى
اقوى دلالة عليه لمنع لحصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه
ضعيف فكيف يصح ح باهمالهم في بيان حكم المسألة وكونهم في ذلك الى مجرد حكم العقل
مع ما يشاهد من اختلاف القول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال
فيها على اختلاف السابق والافهام فلا يصح ان يجعل مطلق الظن مناطا
لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام

الشريعة نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطا بعيدا من الاضطراب كظنون الكتاب والسنة
لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفي بيان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التى
التى لا انضباط لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية والوجوه التخريجية ولا كلام
عندنا في صحة حجية الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها
ولعلّ ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك نحو
ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا وانما قالوا بعدم جواز الا
ستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه والا فالمقتضى لجواز الاتكال عليها موجود
عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور بعيد نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة
على الظنون الاحتمالية انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليه واختلافها في
الانضباط وعدمه انما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز
الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى ح واما
مع حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب
الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة مالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلاف
اقوى هنا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن
حين انسداد باب العلم واما الدليل عليه عند القائل به هو العقل ولا يفيد وجوب الاخذ
به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع وانكار كون العقل القاطع
من ادلة الشرع وقد قرر وهن في محله مستقصى ثم ان لنا طرقا اخرى في المقام ووجوها
شتى لتصحيح هذا المرام توضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعها

انه لا ريب

انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه لم يسقط عنها التكاليف والاحكام الشرعية وجملة
وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه
تفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع اولا
حسبما مر تفصيل القول فيه وح نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع
فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب
علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند
التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون
ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ
المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل
منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف
اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما
ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم
العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر اخر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا
الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع
يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام اولا طريق مقرر من الشارع
في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب
اولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره ثبوت بناء الظن بالواقع اذ يقال انه ان لم
طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق وان قام اكتفي بما

جعله طريقا فان ثبت عندنا ذلك او ثبت وانسد سبيل العلم به كان المرجع هو
العلم الواقع فان القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق انما هو مع العلم به وبعد
انسداد سبيل العلم يرجع الى الاصل الذي هو العلم بالواقع فبعد انسداد سبيل
العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرر دونه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع
المقرر من الشرع وليس يتعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الا
كتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليل على ترتب الاجر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة
وانما يتعين الرجوع العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم
بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق
المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء
الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين
تحصيل العلم بالواقع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر وانتفائه وانما هي لكونه
منحصرا في تفسير محصول البراءة على النحو الذي ذكرناه وفرق بين بين كون
الشيء مطلوبا بنفسه وكون المطلوب حاصلا فهو احد الوجهين في تحصيل
تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين
المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة
وانسد سبيل العلم بالواقع القاضي بتفريغ الذمة كذلك يرجع الامر بعد القطع ببقاء
التكليف الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام
الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما تم الدليل عليها في محالها من غير ان
يكتفي

ان يكتفي في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الاخر
فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا
قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ
الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم ظن
بالظن باللازم فكلما حصل الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على
خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان
قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع
وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن بالواقع
يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم
حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة كذلك فراعي ح اقوى الظنين
كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل القوي ح هو الظن والاخر وهم في مقابلة
ولا يبقى شيء عند القائل بها بالترجيح بالظن بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم
نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان لا يقال بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب
في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على طريقها شرعيا الى الواقع بحصول الظن عنده ح
بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يابى
عنه القائل بحجية مطلق الظن فغاية الامر ان يقول ح بحجية كل ظن بالواقع ويضيف
اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل
ان القول بحجية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق الظن فغاية الامر ان

يقول ح بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية الظن بكونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يكن
يظن بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك لا ينافى مقصود القائل بحجية
مطلق الظن سواء التزم به فى المقام اولم يلتزم لبعض الشبه قلت قد عرفت مما
مران الظن بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا
بالظن بتفريغ الذمة فى حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك
الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله به فمن جهة احتمال
قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوى احتمالى قيام الدليل المذكور وعدم
فى نظر العقل فتساوى نسبة الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور
فاسد جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة
بالنظر الى الواقع لان المكلف الذى هو مناط الحجية والمقصود فى المقام هو حصول
الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظنى القائم على حجية الطرق
الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع شيئا والظن بكون الخاصة
بحجية ذلك الظن شيئا آخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما يترا
اى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف هو الواقع
انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة
بالنسبة اليه عند ادائه كذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند
ادائه كذلك وذلك غير الظن الى فى حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل فى القياس
ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن افراغ الذمة بالنظر
الى الواقع

الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما
لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل الشرعى ايضا هناك على عدم اعتباره فقضى
بالقطع بعدم حصول التفريغ به فى حكم الشرع فظهر بما قررنا ان الايراد المذكور
انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح
ما قلناه ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف الفعل لستتنا ومالو قام الدليل على خلافه والقول بانه قيام الدليل
القطعى بعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظنى يظن ذلك وهل ذلك الا الانفكاك
بين اللازم والملزوم فظهر بما قررنا ان اللازم اولا فى حكم الفعل هو تحصيل العلم
بالتفريغ فى حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينزل الى الظن بالتفريغ فى حكمه
لا بمجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم التلازم بين الامرين وحصول الانفكاك
من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ فى حكم
امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعا او ظنى على حجية
شئ منها وتساوت تلك الظنون فى ذلك كان الجميع حجة فى حكم العقل وان
لم يحصل من شئ منها ظن بالتفريغ او لا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن با
لتفريغ او لا وذلك لعدم امكان من شئ منها على ما هو المفروض فينتقل الحال
الى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوى
الظنون فى نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على
البعض بحجية الجميع والاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينها فصار

المحصل ان اللازم اولا تحصيل العلم بالتفريغ فى حكمه تنزيلا من العلم به الى الظن فيتنزل
الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء
الواقع حسبما ذكرنا فى المقام فهناك مراتب مندرجة ودرجات مترتبة ولا ينزل
ح الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والحاصل عندنا حصول
الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتى
الاشارة اليه فى الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما نتنزل
الى الوجه الثانى دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثانى ايضا
وتساوى الظنون من كل وجه ولو انى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا
اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون بخصوصها كافية فى اناطة الاحكام الشرعية
وهى كافية فى وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام الد
ليل القطعى المذكور فلبى ذلك من الاتكال على الظن فى اثبات الظن لما يرد وكما ظن
فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشارع للوصول الى الاحكام اعنى تحقق الحجة
فقط سوى ما استثنى او خصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل
الفروع وانما هى من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد
سبيل العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم انسداده فى مسائل الكلام فلبى سبيل العلم
منسد بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلى فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده الى الظن بها قلت كون
هذه المسئلة من الكلام ممنوع وهى الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من لاحظ الاخذ
لها

حد بل هى من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما نيط به حجية الدليل
وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار
القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتباره بتحصيل القطع بها اولا
وان اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط
له بالمقام لوضوح امكان حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكره من قيام البرهان
القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها فهى اوهى
فان الدليل العقلى المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم
بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق خاص قطعى مقرر
من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه
حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجى بيانه انشاء الله ولا يدعى ايضا قيام
الدليل القاطع اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل
انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا للوصول
الى العلم ويريد بيان ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع لمطلق
الظن بالبرهان الذى يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فينكشف به حال الجاهل
وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الا
نتقال الى الظن على الوجه الذى قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط
جدا الثانى انه كما قرر الشارع احيانا واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم
بالواقع او مطلق الظن او غيرهما فقبل انسداد باب العلم وبعده ح فان سبيل

العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ
بغيره مما لا يقطع به معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وان انسد
سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشرع طريقا
قطعيا الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل
بقيام الظن ح مقام العلم حسبما عرفت وياتي فالحجة اذن ما ظن كونه حجة وطريقا الى
الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك و
ليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل تنزلا من العلم بجعل الشارع طريقا
الى ما نظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسبما مرت الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم
وقد يورد عليه بوجوه سنجيب عنها لنشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا
من ان هذه المسئلة من مسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان
وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل سالك مسلكا
في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا
الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن بجعله طريقا انما يكون مع العلم بحكم
التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو مم اذ لا ضرورة
ماضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف
الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها لا قامت الضرورة ببقاء
التكليف والا لزم الخروج عن الدين وهو ايضا في الوهن نظير سابقيه اذ من
الواضح ان للشارع حكما في شان من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمل
بطريق

بمطلق الظن او الظن الخاص ولا يعني نحو بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه
مع ان الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية
ببقاء التكاليف اولا وبناء عليه لا مجال لان يستريب ذو مسكة فيه مع قطعه
عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم بثبوت طريق للشارع في شانه
ح من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به والا فان قام عليه دليل
قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين الاخذ بما يظن
كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض
بل قضية علمه بتعين طريق عند الشارع في شانه وجهله من جهة انسداد سبيل
العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى
يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بضميمة الدليل المذكور وذلك حاكم
في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته
مما يكتفى به في استنباط العدد اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى
ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في جملة كان الجميع حجة حسبما مر ونحن نسلمه
الا انه ليس الحال كذلك في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي
بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليه فكلفنا في
كل واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمم ولكن نقول هو ظن
المجتهد مط من اي سبب كان من الاسباب لحجب الكلام بعلم عند ولا عند ربهما
وان كان المراد بالقطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى

سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق لكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا
صح ما ذكر ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر
عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فجرد حصول
الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم
بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين
به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم فحكم طريقا الى الواقع
في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام
المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك ولذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا
الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل
اذ لا يحصل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح
فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية في استعلام الاحكام
انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو
تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح
في نظر العقل وعدم امكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض
لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق
الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض
فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين
الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل
الظني

الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها
واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم
هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون نافيا للحجية
عن عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون
مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على
الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم
العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها
بالقوة والضعف غير انه في القسم الباقي لا بد من الحكم بحجية غير ما قطع الظن
بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن
مطلقا فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل
الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه وان كان
في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول
وان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون الخصوصية لم يعقل الاتكال
عليه من المستدل انما المستند عنده عدم حجيته فان وجوده كعدمه وان كان من الظنون
الخصوصية كان الاتكال عليه في المقام دوريا قلت ليس المقصود في المقام اثبات
حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم
بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل القطعي المذكور والحاصل
من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك

الاحكام ثم دابي القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف
على الادراك والفهم واقله الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجه المتقدم اما او
فلان ما سلمه ما نعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مع عدم افضاء الضرورة
به هو عين ما انكره اولا وح نقول له انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن
بين الفساد فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء الضرورة انسداد سبيل وبقاء التكليف
له فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التامل فيها قررناه دون ما توهمه وان
لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن انى له بذلك واما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير
الشارع طرقا تعبد به للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول
ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسبما فصلنا
القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا
فان المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق الى ذلك عند الشارع في الجملة
من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة
ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما
نتنزل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا نتنزل من العلم
بالاحكام الشرعية الى ظنها تنزلا من العلم الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا
قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد من
الوجه المذكور كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يفيد تعين حجية
خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ايضا وبذ فعم

انه لما

انه لما كان المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل
العلم بذلك الطريق واداه كان فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء
على وجهه الواقعي فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع بخصوصه في الشريعة
او لا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع او لا لاكتفائه بالعلم
باداء الواقع قطعا بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق
المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالواقع الامرين تعين
الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك
واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف
المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل القطع اداء لما هو
الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل
الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح ان كون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم ان يكون
الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس في ادائه كذلك علم باداء ما هو الواقع
ولا باداء على الوجه المقرر ولا ظن باداء على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء
الواقع لا غير فلا يؤدى به التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء
الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فان قلت انه كما قام
الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام
العلم به واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة
العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد

من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك
الجهة فالظن المفروض انما يبعث على حرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وا(عدم)
قرينة الى ساير الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها الا انضمام الظن بحجيتها
الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا
قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة وجعل الحجية متساوية النسبة بالنظر الى
الجميع فلا محة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها
اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محالة
يقدم المظنون على المشكوك او الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظني
المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت
مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به
الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور
الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل
الظن كان ذلك ايضا اتكالا على الظن فان النتيجة تتبع اخس المقدمات والظ
انه من القبيل الثاني لتقوم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك
الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه مع تساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع
والا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل
انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها
على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون
بحسب الواقع

بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من
الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فا
لمحذور قلت الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال
على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات
حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها
عند دوران الحجة بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع
هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم
الامر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره والتفصيل وقضية العقل في
الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا
قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل
القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط ما لم يصح التعدي عنها الى
غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها فلو
لم يتعين البعض الخاص بحجيته في المقام ودارت الحجية بين ساير الابعاض من غير تفاوت
بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر
ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان
ذلك اقرب الى الحجية من غيره ما لم يقم على حجية كل دليل فيتعين عند العقل الاخذ
به دون غيره فان الرجحان قطعي وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا
بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا ينافي

كون ترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران
الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء
على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من ساير الظنون لا يحكم الا بحجية
الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل
على التعميم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال ان
اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المتبع
دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون
ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية الجميع الا ما قام
الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر ح هو الدليل الظني لقيامه مقام
العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هو الظنون الخاصة دون غيرها تعين
الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت
اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة
الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يسري الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما
اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر وان قلنا بقيامه مقام العلم
وتنزيله منزلته فلا وجه اذن للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال
على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل
الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الدال الخاص قلت الحال ح على ما ذكرت
وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون
منزلة

منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه ليوضح ما
بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية الظنون الخاصة قاض
بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية
غيرها من الظنون فان قلت انه يقع ح بين الظن المتعلق بعدم حجية ذلك
الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني
في الظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين
المذكورين اما القول بسقوط الاول راسا قلت لا تصادم بين الظنين المفروضين
اصلا لاختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان
حصول الظن به الواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة والعلم به كما
هو الحال في القياس ونظائره بل الاقتضاء فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا
اقصى ما يسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في
الشريعة وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتدافعان ويرجع الامر
الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل منه مع الاول الا مجرد الظن بالواقع
من غير حصول بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل
الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظن لقضاء ذلك
بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية
المذكورة ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع فلا وجه لالتزام التخصيص فيها
واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام

بين الدليلين حتى يكون ظنية احدهما قاضية بسقوطه فى المقام بل نقول ان ما يقتضيه
الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام ا
لدليل عليه لم يعارض ذلك بمقتضى الدليل المذكور بل ينتهى عنده الحكم المدلول
عليه فالظن الذى قام الدليل المذكور على عدم حجيته انما هو من قبيل التخصيص فى الادلة
القطعية فكانما بمنزلة من الدليل الظنى اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا ندل
ناعر اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان
الحبال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظنى عليه فانما يصح كونه مخرجا
عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهى انما تبتنى على القاعدة
المذكورة وهى غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول
ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنون معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما
كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به فى المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة
من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب
اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة فى الحقيقة
هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض ان الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص
القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل الظنى بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة
الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هى القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها
هى القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هى القاعدة المفروضة فلا يصح
جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت

الحجة

الحجة عندنا هى كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند فى حجيتها شيئا
وح فالحكم بحجية كل واحد مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه ومن البين ح كون
الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد
من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعى على
عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثانى
حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور
فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن
الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثانى باعتبار
كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية
الثانى اذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجية فاى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الاول مع
نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم
المسئلة بالنظر الى الواقع والظن الثانى يتعلق بعدم حجية الاول فان كان مودى
الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب اذن فى لزوم ترك الثانى
فانه فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته
فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض من حجية
الظن الثانى فيكون دليلا على عدم حجية الاول لا معارضة فيه للدليل القاضى
بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الظن على خلافه ولا
للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اديد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يكن

ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثانى لوضوح عدم ارتباطه به وانما
يعارضه ظاهرا بنفى الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا
يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثانى اذ الحجة فى المقام
هى نفس الظنين والدليل المذكور فى المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما
بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة فى المقام بل الحجة نفس الظن
وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثانى دليلا
على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام
الدليل على حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثانى وعدم حجية الاول
من غير خصوص تعارض بين الظنين المفروضين حجية الظن الثانى وعدم حجية الاول
حتى يوخذ باقويهما حسبما اتضح مما قررناه فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور
حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم
حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه فلا دلالة فيه اذن على عدم حجية
فتندرج تلك الظنون ح تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة
على حجيتها قلت اولا ان مفاد الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع
العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عنوان البحث انما هو
بالنسبة اليها اذ المفروض انسداد سبيل العلم فى هذه المسئلة وعدم المناص عنه
فى العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن فى الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل
بمقتضى الظنون المفروضة والافتاء الذى هو من جملة اعمال المكلف فتم الخامس

انه

انه بعد البناء حجية الظن فى الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت به المقدمات
الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون اذ الظنون الخاصة
من دون قيام مرجح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون
مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن فى الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك
البعض للحكم بالحجية دون الباقى فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة
دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها
بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا
يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيعين
عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه فى الجملة لا كلام اذن
فى حجية الاخص وانما التامل فى الحكم بحجية الباقى وح كيف يسوغ للعقل فى مقام
الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقى مع الاكتفاء بتلك الظنون فى استعلام
الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقى
مشكوكة بل المرددة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه
فى مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة
لا معيار لها حتى يوخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف فى
خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع فى المقام
لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على شىء من خصوص
الظنون ليكون ترجيحا فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا

فى حكم العقل ح من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة
باب لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به فى دفع ا
لمحذورة ويترك الباقى مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية
المهملة بين لم حجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكف القدر المعلوم ح لا
ستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة وجوبا
على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يف ايضا بالاخص بعده
لعين ما ذكرنا الى ان يندفع به المحذورة ويترك الباقى بعد ذلك هذا اذا كانت
الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين
من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان
اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك
الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما يتعدى
عن تلك المرتبة فالعقل الثابت عن تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل
الاهمال هو الحكم بحجية البعض ولما دار ذلك البعض بين الظنون عديدة كان
قضية انضمام المقدمة الرابعة اعنى عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح
هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت
ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن فى الجملة
فاذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح
المذكور فلا قاضى اذن لترجيح البعض بل يساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون

لو وقع

لو وقع الخلاف فى الجميع قلت ان هناك وجهين لتسرية الحجية الى الظنون احدهما انه يحكم
بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن فى الجملة ودوران الحجية بين جميع
الابعاض وبعضها نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم التمانع عن العمل و
ثانيهما ان يتسرى الحجية الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته
ودوران الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على
قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين
المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شى منهما كان قضية حكم العقل فى شأن الجاهل بالحال
هو الاقتصار على الاول وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن
على التقدير اذ وضوح ان العقل بعد علمه بحجية الظن فى الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين
وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار
الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية
المعين وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا
بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعنى الظنون المفروضة وحجية
ما وقع الخلاف بين العلماء فى ذلك لم يجز له الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان
المفروضة الملجئة له الى العمل يندفع به فلا داعى لضم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية
الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقتضى تسرية
الحكم الى الجميع بعد جريان انتفاء المرجح ح لما عرفت من ان احضية احد الوجهين فى مثل
هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدى

كالذى لا انتفاء المرجح على حسابه فلا يتم التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه
المذكور لا يصح ذلك لانا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شئ من الاخبار
كيف ومن البين ان غالب الواحد من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة
حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام
شهادة الشاهدين مقام العلم فى المقام محل منع مع الغض عنه فحجية خبر الثقة
مطلقا مما لم يتم عليه دليل قطعى واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص شئ من الاخبار
كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسبما قررنا ولو فرض قيام
دليل قاطع على حجية بعض اقسامه فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفى به فى الخروج
عن عهدة ذلك التكليف ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة
يومنا هذا ثابتا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق
فى ذلك بين خصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول من الاول دون
الثانى فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهرة حسبما
قرر ذلك فى محله وان كان المقصود دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا
الى حصول الاتفاق على حجية النصوص غيرها ففيه انه لا فرق فى ذلك بين الامرين
لقيام الاتفاق فى المقامين وليس الحال فى مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة
والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسبما قرر
الكلام فيه فى محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بما عليهما انما
ورد فى الروايات نعم الامر فى كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظائر تلك العبارات

فى سائر

فى سائر المقدمات فان قلت ان قضية ما ذكرت وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة
هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن [illegible]
للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسبما
اشار واليه فى بحث الكتاب وكذا ينبغى ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا
على وجه اليقين من التواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر بحيث لا [illegible]
لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منها على
سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوعة
بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة فى ما بأيدينا هذا يفيد كثيرا من
ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الاحكام الى الكتاب لكتب الاربعة
وغيرها من الكتب المعتمدة فى الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق
الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوع بها وح
يتم التقريب المذكور فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور دوران الامر بعد
القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل
العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية فى الرجوع
اليهما الى الرجوع الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو قضية
العقل فى الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما قرر فلا اختصاص
اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التى ادعوها
قلت لا حاجة فى الحكم بالرجوع الى الظن فى المقام الى ملاحظة الدليل العام

منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت ان تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص
غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لدوران الامر
بين الاخذ باحد الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الا
بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع اذن
في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح وهو حجية الكل حسبما قرروه ولا بد حينئذ من الا
بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعادل قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو
عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا يكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضتها لما
هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك ونقول انه اذا حكم اذن بحجية الكل نظرا الى
بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ به
دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به
من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباته فيكون اثباتها هنا
حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقال في دفعه بان
القائل بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية
الامر انه يرجح جانب الشهرة ح لقوة الظن في جهتها فهي عنده ح اقوى الحجتين فيتعين
العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بها
لحجية لا انه لسقوطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول
مانع عن العمل بها الوجود المقتضي في الثاني الا انه مصادف لوجود المانع بخلاف الاول
اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول

ان ع

انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما مر
احد الوجهين المتقدمين في اول المسئلة فكل من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول
بحجية القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك
يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل عليه على حجيتها
الشهرة حتى يعارض بها تلك الخبر المسئلة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح
فرع الحجية فاذا كانت منفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه
فان الفريقين متفقان ح على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه او لا وجود المعارض
الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل
بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له الدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل
عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخلو
عن تامل السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على
وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع هناك
بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وح نقول ان امكن
حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليها في الغالب تعين الرجوع اليها على الوجه المذكور
وحمله لما دل على الرجوع اليها على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الواقع وكان هناك
طريق في كيفية الرجوع اليها في الغالب تعين الرجوع اليها على الوجه المذكور وحمل ما
دل على الرجوع اليها على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق
في كيفية الرجوع الامر على الرجوع الى ظن اخر ويؤول الامر ايضا الى وجوب الرجوع الى

بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل
العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك
فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره
من الظنون وينطبق ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان
الوجه المذكور دال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر
كذا يجري في سائر التكاليف عند انسداد سبيل العلم وكما لا يكون اعتباره
في كل منها منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الادلة ح تحت الاصل
المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص
على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل
بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب
الرجوع اليها مع عدم حصول العلم منها بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع
اليها كما هو المفروض اذ مؤداه ح حجية الظن الحاصل منها مطلقا ولا ربط لذلك
بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منها وانحصار الامر
في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرروه بالاحتجاج فلا وجه لادراج
في مطاوي الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد
من القول بادراجه تحت الاصل المذكور ان حجية حجية الظن المستفاد منهما مطلقا
هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي
تحت الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينها جهة حجية

مطلق

مطلق الظن بسائر الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل
المذكور دليلا على طبق ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل
وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة
العامة وهو ظاهر ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء
التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح
في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى
بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ
بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت
مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة
قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه و
نقول انه اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت
بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذ كان كافيا في الاستنباط
قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية
الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق خاص للاستنباط والمفروض
هنا ثبوت طريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الاول ما يزيد على ذلك فان حجية
الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح
بين الظنون بحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح
بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط للاحكام

العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول مجيبا عما عدا ذلك من الظنون السابع انه
لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه
التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كسائر الا
فعال بحيث يحكم الفرع على بعض الوجوه ويحرم على آخر نعم ان قام عندنا دليل على
على تمييز الواجب عنه من الحرام فلا كلام في تعيين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك
ايضا تعين الرجوع في تمييزه الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن
هو الاقرب الى الواقع فاذا دار الامر بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات
الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام
عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو من ترك الظن وتنزل الى الوهم من دون باعث عليه فان
قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد
الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر فكيف يقال بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن
بتعلق التكليف في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم
هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوده
بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا
ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح
من دون العارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع
حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن
بثبوت الحكم للواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن

بجواز

بجواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه عرية عن البيان
كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع استفادة الدليل الظني و
نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم عنده الاحتمال كان
الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد قيام الاحتمال
لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل ح بالرجوع
الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل فان ما يقتضيه العقل توقف الافتاء على
قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن
بالواقع لا يقتضيه مع قيام الدليل الظني على جواز سبيله الافتاء بمجرد حصوله فاذا قام
الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها فاذا لم يقم على
جواز الافتاء بحصول ظنون اخرى لم يجز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع
الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على عدم جواز
الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث الدلالة في نظر العقل كان مقتضى
الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء ح وانتفاء المرجح بينها واما
مع الدليل الظني على احد الامرين المذكورين او كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع
الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق
المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن
بالواقع اولا مع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى
الظنون ح في الحجية ويكون ما قررنا دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب

عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء وبجرى بعينه لو قرر بالنسبة الى العمل بالظن
بالواقع وتركه فيقال ان الاخذ وبالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع
يتوقف على قيام الدليل القاطع عليه بانه قام دليل قاطع عليه من ادلة الامر فذاك
ومع انسداد سبيله يتنزل بحكم العقل الى الدليل الظنى القاطى بالعمل به والجرى
على مقتضاه ومع انسداد سبيله يؤخذ بالظن منه بثبوت الحكم فى الواقع فيتساوى الظنون
باجمعها من حيث الادلة حتى لا فرق بين ذلك ولا ريب انه فى حجية الجميع وانى ذلك
مع القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة
حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين
المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا
ريب فى حصول الترتيب بين الصورتين وذلك بحمد الله تعالى واضح لا ستره عليه
الثامن من ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدلك المخصوصة
وقد دل على ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام
الشرعية لا يجوز التعدى عنه فى الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا وما ذكروه
من اعتبار القطع فى الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل
الاصول ان اراد بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل القطع فيها
والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما ذلك بالنصوص المستفيضة
بل المتواترة على اخذ الاحكام منها والرجوع اليها والتمسك بها وهناك اخبار
كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب وكذلك اخبار اخر دالة على

حجية

حجية الاخبار المأثورة على حسبما فصل القول فيه فى محله ويدل عليه ايضا جريان الطريقة
المألوفة من لدن زمان الائمة على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منها دون
سائر الوجوه حسبما تراه العامة الضالة والامر فى رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس
فى رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زالت عمل الشيعة من اول زمن الائمة
عم على الاخبار المأثورة بتوسطهم بوثق به من الروايات او مع قيام القرينة الباعثة
على الاعتماد عليها الظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكونى
واضرابه حسبما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل
باخبار جماعة هذا شانهم كالسكونى وابن البراج والطاهريين وبنى فضال واضرابهم
ويشير اليه الاجماع المحكى عن الجماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة ومن البين
ان الصحيح فى اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق قدس سره ان
كلما صححه شيخنا محمد بن الحسن الوليد فهو صحيح وظاهر فى العادة ان تصحيحهم لا يقتضى القطع
بصدق الرواية فلا ريب على حصول اعتماد عليها من اجله فلما حظ ذلك وغيره
مما يقف عليه المتتبع فى كتب الرجال وغيرها لم يبق هناك موضع ذكره لا يبقى ريب
وشبهة فى كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشف عن تقرير الائمة عليهم السلام
اذ لهم على كون المدار فى حجية الاخبار على خصوص الوثوق والاعتماد بصدق القائل
وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم عم ويأتى ان شاء الله تفصيل القول فيه فى محله
فظهر ان الظن الخاص الذى نقول بالعمل به ويجعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه
وهو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى

ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة واصول مقررة في الاخبار المأثورة
يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليه عليهم السلام في الروايات من ان علينا القاء
الاصول وعليكم بالتفريع فتلك اذن مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما
لا يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته
لما دل من السنة على حجية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من
السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها من جماعة من الاخ
مطلقا ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته
مط ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الاحاد
معروف حتى ان السيد قدس سره ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل ربما يدعى
كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في
تفاصيلها متداول بين الاصحاب حتى المتاخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل
بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير
واحد من الاداء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى
القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح
ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع
الحاصلة لها حين صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم ووضع الامر للوجوب
والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء
كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذ من نقل الاحاد وتارة من جهة
عدم

عدم التصرف في الاستعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقائقها او طرح الاضمار او
التخصيص او التقييد عليها الى غير ذلك وما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون
المتعلقة بمباحث الالفاظ ممنوع على اطلاقه وانما المسلم منه متعلق باستعمال المستعمل
بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الا ان تقوم
القرينة على خلافه وليس ذلك ايضا على اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورة
لا يتعلق بالاختصاص الدليل بها احدهما بالنسبة الى المخاطب بل الى المخاطب بالخطاب
اذ عليه بناء اللغات اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات والمحاورات
الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم ع الى يومنا هذا كيف ولولا
ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غير من القي
اليه ذلك الكلام سواء كان في ذلك العصر او في الاعصار المتاخرة فلا يفيد الوجه المذكور
حجية ظنه في فهم مراد المتكلم بعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة
العبارة فلا بد له تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام وان لا
كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد
القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فيحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج
تحت ذلك الاصل بان نقول انه ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لا
فهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصودا للمتكلم بقائه والاستفادة منه فح
فلا فرق بين وقت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القي اليهم الكلام والغائبين
والمعدومين ممن ياتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك

الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب بذلك على وجه الحقيقة وذلك نحو
كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع
في الموقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك حيث لا
مجال ايضا للريب فيه وعليه يبتنى في العادة فهم الكتب لكتب المصنفة والرسائل
الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعان في المقام اما الاول فظاهر
لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم
الخطاب المشافهي لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف جدا كما بين في محله
واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية
ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل
بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان ظاهر خطاب الصادق ع لزرارة و محمد بن
مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب ظاهر المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره
مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمهم بذلك الخطاب حتى يكون
الكلام الوارد منهم ع بمنزلة كلام المصنفين وخطاباتهم المقصود منها افهام الجميع
وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظن كونه موضوعا لافهام
الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل في معانيه الى يوم القيمة على
ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم
عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا عن دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية الظن
فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع
عليه

عليه لابد فيه كما هو القاطع فظهر بما ذكرنا انه ليس من الظنون الحاصلة عندنا ما
قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء الا بالدليل
العام القاضي بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي
بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينها فانه لما يحصل دليل ينفي الحال من المعارض
بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الا
فيه مع كونها ظنية معارضة بعضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن
قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو اوهن
شيء لوضوح ان مجرد وضوح الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب
المطالب الكلامية فيما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم
فيها من القطعيات وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى ينافيه
من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه فوجود الخلاف
فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك
المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة
فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة من النبي ص والائمة واما امكن المناقشة
في بادي الرأي في كون حجيتها نظرا الى شيوع الخلاف منها بيننا من قديم الزمان
الا ان الطريقة التي قررنا في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي اتفقت كلمة عليه
الشيعة من لدن زمان الائمة عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التأمل فيها
كون ذلك ناشئا من جماعة وان خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض

الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقتضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخبار
مبنى توهم لمن ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة عم قطعي الصدور
معلوم الورود عنهم ثم يجب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم
حيطوبين الحجية ومعلوم الصدور والذي يثبت من ملاحظة طريقة السلف
وعلمهم الكا عن تقرير الائمة او نصرهم هو القطع بالحجية ويتم صاحب
ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كافرد لاثبات الموضاعات لا العلم بالصدور
اذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ماذكره
من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهي شيء اخر بان السيرة المستمرة
من اهل اللغات من ذلك ظاهر ايضا فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حيث
يتبين المخرج عنه كذا غيره هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعون
من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها
ولا يتوقف واحد في فهمها وحملها على ظاهرها حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه
احدها وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم بتقرير على ما ذكره بعض
المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في
نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرقة او ثبت
بالتواتر المعنوي عن النبي ص وليس ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا
يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية ولا بد في معرفة التفصيل من الرجوع
الى سائر الادلة شيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة

ادجهات وح فيتعين العمل بالظن لقيام الاجماع بل الضرورة على اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات
يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا
ولم يسقط العمل باحكام الشرعية صفا فنحن مكلفون بالاحكام حسبما كان الموجودين
في زمن النبي والائمة عم وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قد نعد
من الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع
امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخيير وسائر الوجوه ما عدا التعيين
كما عرفت اولا من انه مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية
منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان ادلة الاحكام كلها
وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية مفتقرة تفاصيلها الى اعمال
الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح
عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع الى الادلة
الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل
القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس
ذلك مما يكتفى به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج
عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية
بالخصوص فتساوي قضية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول
قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والالتزام

بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شفاهية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا
اذا اجتمع شرائط التكليف حسبما فصل في محله والثاني ممنوع بل فاسد ضرورة
اختلاف الشديد في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا و
الحاصل ان المذكور في التكاليف الواقعية الاولية حيث تكليفنا بها فعلا اذا
انسدد بعد انسداد باب العلم بها الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري
ملحوظ امرا اخر وفيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف
ويجب اعتقاده وليس حكما اخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع
ليقابل سقوط الاول وثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف
بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما
ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان
ظاهريا محضا فانما مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان
كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كون ما ياتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري
امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا
لكان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف
امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الجهل ولم يكن له طريق
في الخروج عن عهدة التكليف به بالواقع وكونه هو الواقع الا لكان ذلك ايضا حكما
واقعيا مستقلا فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببرائة ذمته مع
علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في مخالفته كما اذا دار العمل بين الوجوب

والندب وظن كونه وجوبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل و
يحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام وقع الحكم والتكليف
لا في مقام اثبات الحكم وان لزم ثبوت حكم شرعي ظاهري في الاخير وذلك في الحقيقة
طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا
ظنا فان طريق الى الحكم شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك بملاحظة
الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه يحصل هناك جهل
في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكونه شيء طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه
الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول انه
لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر على الواقع ولم يمكن القول بسقوطها
عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها فلما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت من الشارع
وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى اخر ما ذكر فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا
كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما
مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر ومن حيث انه الواقع فا
القول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا
ان اريد به عدم اقتضائه الحكم باشتغال ذمتنا بالواقع لزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد
كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة وان اريد به عدم اقتضائه تعين تلك ا
التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر لا اتصال اليها
بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده وربما يورد في المقام بان

التكليف بغير المقدار و قضية المقدمة الثانية كون المرجع ح هو الظن اذ هو
الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه يتنزل بعض مراتب الاعتقاد
متكاملا الى ان ينتهى الى حد اليقين فاذا تعذر العقد الراجح وجب مراعات
ما دونه وهكذا ولذا يجب مراعات اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين
الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعضها بالحجية دون الباقي في ترجيح من غير
مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية
الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما لا يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا
يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه
من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم
هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من المراتب وعدم حصول تلك المرتبة في
خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها اذن خروج
عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح
لا يتعين الاخذ بالجميع لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح
لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية
الجميع دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية
الكل قلت اما الاول فمدفوع لوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء
على خلافه فلا يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع الغض عن
ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع

باسعانه

باستعماله فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احدهما ينتفي
يكون الاخر وهما وانما يتعلق بفعل التعارض بين الظنين وهو غير محل الكلام ومع
الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع
ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل
المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن
الدين فيتخير ح في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصوره
في الخارج الا انه بين الفساد ايضا باجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت
من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث
لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية
في نظر العقل مع قيام المرجوحة على الاخذ بالظن لزم مراعات الكل في نفس المظنة
من غير اعتبار لخصوص ماخذه لعدم امكان اعتباره من جهة بطلان الترجيح من غير
مرجح لزم اعتبار كل ظن فالاقوى حسبما اوردنا وليس ذلك ترجيحا لحجية الجميع عند
دوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل هو قول به من جهة قيام الدليل عليه كما
عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى
بان يقال المراد بقاء التكليف والمتبادر منه الحاصل في التكليف اما التكاليف
الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر
الشريعة بان يكون مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انها لا تقضي
كونها مكلفين بها فعلا وانما تقضي بتعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا

الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول
بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم كون ثبوت
كون الطريق شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة بثبوت
التكاليف الشرعية في جملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة
بل الضرورة على القدر المعلوم من التكاليف يوجب عدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف
عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة بيان اوضح للمجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام
المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام
بالنسبة الينا مزيد تفصيلها عما قامت عليه الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو
اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا
اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف
كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل
الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذ هاتين المقدمتين في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا
ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها
عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصها فيكون
مؤداه هو المكلف به في الظاهر سواء حصل به الايصال الى الواقع او لا وهو قرر الطريق
المذكور مما لا يتردد بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان دائرة هو مطلق الظن
كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك
الطريق مع الامكان كما هو الشان في غيره من الاحكام فاذا انسد سبيل العلم بما قرره

حسبما

حسبما ادعاه المستدل من عدم قيام الدليل القاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم
افادة شيء من الادلة المنصوبة به لزم الرجوع الى الظن في تحصيل ما هو الاقرب الى العلم
حسبما قرره المستدل فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع
ويكون مؤداه هو الحكم المطلوب هنا في الظاهر فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله
طريقا عند انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال
الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل والحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية
الا بالطريق الموصل اليها فنختار القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطريق المقرر عند
صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظاهر سوى الطريق فاذا انسد
سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن
انه الواقع كما هو المقصود للمستدل والملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال
الى الظن بما هو مؤداه دون الظن انه الواقع كما هو مقصود المستدل والملازمة حيث جعله
طريقا الى الواقع انما يلزم فحكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل
عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة
قلت الاخذ ح بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد ح من طريق مقرر
عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ومع انسداد باب العلم بنفس
الطريق المقرر للاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق الطرق وح فاذا لم يكن
العلم بذلك الطريق تعين الاخذ به بظنه حسبما قرر في الدليل المذكور والحاصل انه لا بد
ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين

الاخذ بظنه فما ذكر في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان
اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر ومطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال
الا اذا احتمل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشارع اذ لا بد ح
من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر
من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع
عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم
اليه على ترك الاخذ به لمجرد احتمال السقوط مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب
العلم قطعا اخذا بما هو الدعوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به ثانيها
ان ما ذكر في المقدمة الثانية من الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان
ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ
من الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء
المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره
من سائر الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك
مقام العلم به بل يحصل منه العلم ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا
ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصود المستدل وان اريد
به ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية لينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف
الى الاخذ بالظن بها فهو ممنوع بل المقدار اللازم اولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف
شرعا كما مر تفصيل القول فيه فيكون طريق المقدار اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية

ممنوع

ممنوع دليل في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر
انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في اناطة التكليف من الحرج التام بالنسبة
الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طريقة خاصة للاخذ بالاحكام كما قرر طريقة خاصة
للاخذ بالاحكام بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم بها وقد مر
تفصيل القول في تضعيف ما قد يقال من اناطة التكليف اذ لا بتحصيل القطع بالواقع
في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بطريقة الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو
مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع
وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا تحصيل العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح
البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع ~~ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء~~
فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة اقوى
شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع
مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل
بالفراغ في حكم العقل الا انه ليس ذلك بخصوصه بل لاجابة ذلك من جهة الجهل بحصول
الفراغ في حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي
يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويرجح في نظر العقل جعل الشارع سبيل المعرفة
التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشرع فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع
الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظاهر كما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع
في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ

بما فيه العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر عدم على ما يظن
معه بالاتيان بما هو الواقع غير انه هناك فرق بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق
المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال
العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع عنه سائغ وهنا لا يجوز الاخذ
بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان
الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظاهر الشريعة وحيث انسد الحكم
العلم به وكان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك
او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان
بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع
ولو مع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب
العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق
المقرر لكشف الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه
طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام
الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون التي شك
في حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على
عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك الظن
هو المكلف به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون التي يشك في حجيتها
وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه

فظهر

فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف
به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم والمتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن
الثاني دون الاول وسياتي تتمة الكلام في ذلك ان شاء الله ثالثها المنع من المقدمة
الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد به ما ينسد سبيل العلم بالاحكام انسداد
سبيل المعرفة بالاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال
الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال باحكام الشريعة الجملة هو تحصيل
اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة لينتقل بعد
انسداد سبيله الى الظن به وان اريد به انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية
والخروج عن عهدتها فممنوع فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسئلة والجري
على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطة في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يحتاج
فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ كلا لا يلزم من البناء عليه
خروج عن الدين مع ان معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر
عدم قيام الدليل القاطع بتفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع باداء الواجبات
ممكن في الغالب باداء ما يقطع بانه راجح في الطبقة المطلوبة وفي ترك المحرمات
قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقضي على القدر المتيقن المتفق على اختلاف
المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف
فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا
وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين هو اليقين باداء

التكليف بدون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن بعد انسداد سبيله فلا يتم
القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو
سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم فى بعض المقامات مع القطع
ببقاء التكليف فغاية الامر ح القول بحجية الظن هناك دون ابين ذلك من المدعى
ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مما محل تامل على انه غير ماخوذ
فى الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الا
نتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيجب ح مراعات الاحرى
فى تحصيل الواقع والاملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون
الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الا
قرب الى اليقين بالفراغ فيجب ح مراعات الاحرى فى تحصيل الواقع والاملازمة بينه وبين
الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ
من مراعات الاحتياط او العلم بالحكم والجرى على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ
معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته فى بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية
الظن فى ذلك المقام لو تحقق حصوله من الخارج وثبت بقاء التكليف ح من ضرورة او
اجماع ومانه يقال مع عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على
فرض صحته كان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان
والا فيسعى حصوله بمراعات الاحتياط وما قد يتراءى من وقوع الخلاف فى جواز الا
حتياط المخالفة الحلى فيه حيث عزى اليه القول بكونه محرما تشريعا فكيف يمكن القطع بحسنه
مع

مع مخالفة ومن انه لا يمكن مراعاته فى معظم العبادات لوقوع الخلاف فى وجوب كثير
من اجزائها ومن استحبابه فلا بد مع مراعات القول باعتبار الوجه من تكرارها العمل وهو
يصل فى الغالب الحد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد ودعوى
هاتين المسئلتين لقطع العقل بحسن الاحتياط خصوص بعد الدمة بل والقطع بنحو احفظ
ما ورد فى الشرع ومجرد وقوع الخلاف فى مسئلة لا يقضى بعدم امكان تحصيل القطع
فيها على انه خلاف فى حصل الفرض اعنى حال اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم
بتفريغ الذمة فى الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل الظاهر خلافه فى تلك الحال
فى المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه فى الاجزاء موهون جدا بل مقطوع
بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع ا
الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم
المطريق على البناء عليه فعمد بكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا
واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار
وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط فى جميع المقامات
اعنى فى مقام الجهل بالتكليف الايجابى او التحريمى او الشك فى المكلف به ايجابا او منعا
فكيف يمكن الالتزام فى الجميع مدفوع بالالتزام به فى محل الاجماع فيتمسك فيه ح بالاصل
والحاصل ان الامر دائر فى المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالا
حتياط وشيء منهما لا يرتبط بالعمل بالظن نعم قد يقال باتفاقهم على عدم وجوب العمل
بالاحتياط فيما دل على خلافه الادلة الظنية فيحمل للاتفاق القائل باصالة الظن فلعا

بالظنون المخصوص عليه الا ان يكون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل الوضوح المنا
فى كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية
ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحة ما ذكروه من
الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال وعدم حجية
مع قيام الدليل على عدمها مع عدم قيامه وهو ظاهر والا القول بان الاخذ بالاحتياط
موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع
الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه
تحصيل الاحتياط فى المسئلة كما فصل القول فيه فى مباحث الاجتهاد والتقليد فلو
كان ذلك حرجا منفيا فى الشريعة لما وقع التكليف به ح ومع تسليمه فالقول برفع العسر
والحرج مطمئنى على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى
الظن وقد يقال ان الرجوع الى الاصل فى غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعات
الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه فى التخلص من الاخذ بالظن
ويدفعه ان الاخذ بالاصل من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن فى
المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى التكليف اعنى العلم وعدم قيام
دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو فى الحقيقة دفع
التكليف لا اثبات له ومع ذلك هو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور دون الظن
وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ فى المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ
فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة انه خروج عما علم ثبوته فى الدين وقد قررنا انه
لايلزم

لا يلزم ذلك القول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ما خوذ فى الاحتجاج ومما
قررنا يظهر الجواب عما قد يقال من انا ان سلمنا جريان الاحتياط فى اعمال نفسه فلا يمكن جريانه
بالنسبة الى بيان الاحكام لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا والاقتصار فى ذلك
على بيان الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له وظنه بالحكم من الادلة الظنية
مشكل على انه قد لا يتمكن ذلك ايضا كما اذا طرء مال بين يتيمين او غائبين او يتيم وغائب
ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى ح وترك التعرض له مشكل ايضا فقد يكون محرما باعثا
على تلف مال اليتيم او الغائب فان الالتزام بجميع ذلك فى خصوص تلك المقامات
لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بباقى الشريعة مما دلت عليه الضرورة
ونحوها حسبما ابتنى على عليه تقرير الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان
الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله هذا وقد ذكر ايضا فى المقام ايرادا على الدليل المذكور
بان تسليم انسداد باب العلم غير مفيد فى ثبوت المرام اذ لا انتقال الى الظن فى تحصيل
الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة ونحوها حسبما بنى عليه
تقرير المذكور ولو تمم تقرير الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه
انشاء الله هذا وقد ذكر ايضا فى المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب
العلم غير مفيد فى ثبوت المرام والانتقال الى الظن فى تحصيل الاحكام لامكان الا
قتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع ونفى ما عداه بالاصل لا لافادته الظن
بل بحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او ظن قام عليه دليل علمى وفيما
انتفى الامران يحكم العقل بفراغ الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهى عن اتباع

الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة كغسل الجمعة
الامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر بالتسمية او الاخفات بها
فى الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وجوب وقوع الخلاف
فى تعيين احدى الكيفيتين وح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التمييز
لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا فى فعل شئ منها الى ان يقوم دليل
على التعيين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد الى مجرد
انسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظن
بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض فى المقدمة
القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع
الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم الانسداد
فعدم التعرض له نعرف المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع
والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزالمفاسد الشرعية مع الاقتصار على ذلك كما
عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور فى العبادات
الجملة مطلقا وفيما اذا كان الاجزاء بعضها منوطا بالبعض مع تعيين اجزائها وشرائطها
على سبيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف
به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعيين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة
الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء على ان التكليف انما
يتعلق بالمكلف عقلا بعلمه ولا يتعلق بالمكلف عقلا بعلمه ولا يتعلق بناء التكليف

بالمجملات

بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البناء فلا يجب علينا الا الاتيان بما قام به الادلة
القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق فى البيان وعدم ثبوت
حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط
اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شئ مما وقع
الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو فى الجملة وما قد يقال من حصول القطع الاجمالى
بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال
فى العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة وغيرها ومع الغض عن ذلك
وتسليم حصول علم اجمالى بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما
تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاى مانع
من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعى الاولى خلافه لوضوح جريان
اصالة البراءة مع الاجمالى باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يختلف
الحال فى المقام فى القضاء والافتاء سيما فى مسائل المعاملات لكن لا يبعد ان الاوضح بين محذور
بين لكن الذى يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء
بناء الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة المذكورة وليس
فى الالتزام به خروج عن مقتضى القاعدة القاضية بكونها مكلفين فعلا باحكام الشريعة
فى الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة
اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه وظهر مما قررنا اندفاع ما يقال من ان الاقتصار
على القدر المتيقن من التكاليف لا يكفى به فى الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالى

بنفاء التكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال فى الطوارى
الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين
او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق
التكليف فى الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به ح هو احد
الوجهين او الوجوه فيقتصر فى ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير فى اداء
ذلك الوجهين او الوجوه ويشكل بان اداء الواجب عن اصله بين امرين لا قطع
باحد هما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كما ذكر وان الصلوة يوم الجمعة بين الظهر
والجمعة لكن البناء على جريان الاصل فى مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان
بكل منها اداء للمامور به غير ظاهر بعيد دوران التكليف هناك بين الامرين
وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احدهما لا انه تعلق هناك امر بالقدر
الجامع بين الامرين ليكون الشك فى الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل فيبقى التكليف
بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل
اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط فى مثل الصورة
المفروضة ولا يقع ذلك الا فى الصورة صورة نادرة ثم انى اقول انه لو قرر بالا
سند لا لا يتجه بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت
التكليف فى الجملة كان ما اورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض فى عدم
الاستدلال ونقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف فى الجملة
ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التمييز بين متعلق الوجوب وغيره

ومتعلق

ومتعلق المتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل او الترك لتوقف دفع
الخوف من الضرر عليه كما انه يوجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه
نبيا فى الواقع وترتب الضرر على المخالفة فى الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم يحتاج
الى الدليل القاطع فكذلك نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم فى المقام
هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع
فى الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفى لا وجه له
اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم مادون مرتبة درجات نعم ان قام الدليل عليه كان
صح الايراد المذكور ح فانه مجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف فى المقام
وان ادعى قيام الدليل عليه كما يومى اليه اخر كلامه فممنوع سيما فيما اذا حصل الظن
بخلافه فان قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه فى الاثبات والنفى
من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى يعلم النقل فهو ايضا مما لا وجه
له سيما فى نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى
الكيفيتين اذ لا يبعد فى مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نصوا عليه فى صورة
اشتباه الموضوع كالصلوة فى الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع هنا على السقوط
وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما صدر عن بعض الا
علام حيث انه اورد على المورد المذكور فرقة بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب
الجهر والاخفات فى جريان الاصل بانه ان اراد نفى الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب
فهو لا يلايم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى

ترجيح احاديث والاستحبابا على احاديث الوجوب بسبب الاصل وان الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة لابد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الو
جوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا
الظن وبالجملة الجنس لانتفاء لزيد ون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين
واصل البرائة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت
من الشرع احد الامرين واصل البرائة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون
الرجحان الثابت بالاجماع وهو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فنفي
المنع ماصل البرائة لا ينفي رجحان اصل لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البرائة من المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الا
ستحبابا فلم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب
بسبب اعتضاده باصل البرائة وهذا ليس مراده وانما المناسبة لما ذكره من المثال هو
ان يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان الخبر الواحد الوارد في ذلك ان
الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب
وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قد بيناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة
مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالبسملة والا
خفات على فهمه والحاصل ان الكلام فيما خبر الواحد الظني في مقابل اصل البرائة
وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب
معلوم بالاجماع والمنع من الترك منتفي باصل البرائة فيلزم من الامرين ثبوت
الاستحباب

الاستحباب في ظاهر الشرع وليس من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه
بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة مع عدم انتهاض
ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان
والحكم بعدم المنع من جهة اصالة البرائة لا يبقى مجال لانكار الاستحباب ودعوى كونه
مبنيا على الترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة
كيف وقد نص المستدل او لا بكون البناء على اصل البرائة ليس من جهة الظن بل
من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البناء وقيام الطريق للمكلف الى الوصول
الى التكليف ومع ذلك كلام اخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام فيه انشاء الله
وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فلا يكون الرجحان في ضمن الوجوب
بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفائه فصله مدفوع بالفرق البين بين دفع ا
لفصل في الواقع ونسخ الحكم بعد ثبوته وبين نفيه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام
لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم
هنا برفع حكم ثابت وانما المقصود عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي
هو فصل النوع الاخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور
بالاصل يثبت خصوص الاستحباب في الظاهر وليس دفع الفصل بالاصل في الظاهر
قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصى ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس في
الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منها حصول النوع الاخر في الظاهر نعم لو لم
يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل او لا الانفع

اشتغال الفصل المعروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع
على ثبوت الجنس فقوله ان اصل البرائة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع
انه غير منجبر اذ ليس مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في الظاهر وبان كون
الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان
معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في
الظاهر وكيف يعقل القول بعصابة اصل البرائة كون الرجحان الثابت بالاجماع
حاصلا في الواقع مع عدم المنع من الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البرائة
بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلام فان قلت ان مقصود المورد هو العلم
بالعلم وترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا
عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات
الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا
به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على
المكلف في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهرا مع الغض عما ذكر فلو سلم
كون نفي الفصل في الظاهر غير كاف في رفعه بحسب الواقع ثم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه
كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع في المقام لا مجال للتأمل في
تحقق النوع المتعدد بعدم ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على بقاء
الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب غاية الامر ان يكون المقام من
قبيل ذلك والحاصل ان اصل البرائة بالنسبة الى الظاهر حجة مانعة للحكم مجال لرجحان الخبر
الثاني

الثاني للحاكم او قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا اذا علمنا بالاجماع
ونحوه رجحان الفعل ودلت الرواية المفروضة على عدم المنع من الترك بما لا حظ مع الرجحان
المعلوم الثبوت الخارج يثبت الاستحباب ولا يبعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا
كالا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات للعلم بثبوت
احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك فتضح الفرق
بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين
وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير منجبر مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل
مخالفة للاصل والاخر اكثر على خلاف مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة
الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما ذكره بنجاسة عرق
الجنب من الحرام محل مناقشة اذ دفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره
قاض بارتفاع الجنس جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع
فصله واصلية البرائة من المنع من ترك الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس
الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان اريد بالاصل المذكور دفع المنع من ترك الاجتناب
مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف للاول الاجماع عليه وان اريد معه الحكم
بجواز الاجتناب فهو مخالف ايضا في دليل قضى بقائه على نحو ما ذكره في مسئلة غسل
الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهنا بين احكام ثلثة واما
ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي غير مستقيم لا وجه لاعتبار الحكم
القطعي في مقابلة اصالة البرائة وليس في كلام المورد ما توهم ذلك اصلا وكيف

يتحمل مقابلة الاصل عما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ودفعه وانما المقصود
دفعه المنع من الترك واقدام عليه دليل ظنى فيكون اصل البرائة فى مقابلة ذلك
الدليل الظنى كيف وعبارة المورد صريحة فى دفع اصالة البرائة للمنع من الترك والظ
ان ماذكره مبنى على ما ذعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا بدفع رجحان
الفعل فيؤل الامر الى مراجحة اصالة البرائة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو
صح ماذكره لجرى ذلك بعينه فى المثال الذى اورده ايضا غاية الامر ان الحكم الحاصل
فى المقام رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك فى
معنى دفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعى مقابلا
باصالة البرائة دون الدليل الظنى القاضى بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط
جدا لو تم يقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة فى شئ من المقامات ثم ان للفاضل
المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد حببنا ايراد جملة منها فى المقام ونشير الى ما يرد
عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد فى دفع التكليف الى
اصل البرائة وقوله ان العقل يحكم انه لا يثبت تكليف آه ان اراد به الحكم القطعى فهو اول
الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البرائة سيما بعد ورود الشريعة والعلم
الاجمالى بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح خلافه
وان اراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التى لم يثبت
حجيتها بالخصوص مع انه بعد ورود الشرع بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل

حصل

حصل منه ظن اقوى ومنها ان قوله ويؤكد ذلك آه فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن
بل هى ظاهرة فى غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه ممنوع لانه
ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان عرفا فليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وقد مر الكلام فى الاستدلال بها ومنها ان قوله واما فيما لم يمكن فيه حجة
عنده آه ان اراد به بيان التخيير المفروض هو مفاد اصل البرائة فقد م على الدليل
الظنى فهو فاسد بعد تعارض دليلى القولين لا شئ فى مقابلة اصل البرائة حتى يقال
انه ظنى لا يعمل به بل يرجع الكلام الحجر بان اصل البرائة فيما لا دخل فيه ومقابلة ح ادلة
التوقف والاحتياط والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول بحرمة البرائة الذمة
عن مقتضى القولين جميعا لعله ذلك مما لا اصل وحينئذ والمستدل ايضا لا يقول به
لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو العمل بما اختاره من القولين
ومع اختيار راى منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط له باصل البرائة ح
لحصاد يتوجه عليها اما على الاول فاولى بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد
باب العلم بالرجوع الظن ووجوب الاخذ به باحتمال الرجوع الى اصل البرائة وترك
العمل بالظن نظرا الى حكم العقل آه وحجة القول لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف
مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة
المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا
للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو
اراد ذلك لكان اللازم عليه ح بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه

فى الايراد وثانيا نختار ان المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم
لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطرق المقررة للوصول
الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح
بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم
وما يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد
باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع
العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل
العلم بالواقع الذى هو الطريق المقرر اولا للوصول اليه قد يكون قاضيا بانفتاح
سبيل اخر الى الواقع كما هو مقصود المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد
حصول الانسداد وكذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع انتفاء طريق اليه فظهر
بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه قد يقتضى قطع العقل
فى المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن ح طريقا الى الواقع هو المبحوث عنه فى المقام
فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام مشيرا به الى ان ذلك نفى
بقى المعنى المدعى كما ترى والظاهر ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات
حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور
وغيره ما احتجوا به على ذلك لما قال بحجية الظن فمع ذلك فى المقام ليس فى محله وكذا
الفرق فى ذلك ما بعد ورود الشرع وبعده ثالثا ان تسليم كون نفى التكليف
ح مظنونا كاف فى مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على لبيد

مع الظن

دفع الظن بالظن مما لا مانع منه فانه لو كان حجة وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
وقد مر الكلام فيه واما على الثانى فبان كونها عمومات ولا تفيد الا الظن على فرض تسليمه
كاف هو مقصود المتعرض من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن
وايضا لم يستند اليها المورد فى مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما
ذكره فى مقام التاييد والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل
بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية فى ذلك فلا وجه للايراد
عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة فى غير الفروع مما لا وجه لها كما مرت الاشارة
اليه وما ذكره من منع شمول عدم ما دل على حجية القران لمحل الكلام غير متجه ايضا
وكانه اراد به منع شمول ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما
اشار اليه فى اخره وهو مدفوع بما قرر فى محله حتى انه لا اجماع القائم على حجية شامل
لذلك ايضا كما سيأتى الاشارة اليه ثم وان اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى
خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف فالمانع من قيام الاجماع على حجية بحسب
تحمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان القائم على حجية الكتاب لا ينافى الخلاف
الواقع فى المسائل التى دل بها الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول
الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور
مفاد اصالة البرائة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث لم يقم
عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مستند حجة عن الاخذ باحدهما القيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على

التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب
احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قاطع عليه اصالة البراءة
هذا دافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على
الاخر وانتفاء المنه وحرمة انما يجيء من جهة قيام الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا
مناص عن الاخذ باحدهما هذا على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه
والوجه الاخر انه يراد به دفع وجوب كل من الجهر والاخفات ما بالاصل وان لم يمكن تركهما العقد
المنه وحرمة من فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منها والعلم الاجمالي بوجوب احدهما
غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اى من الكيفيتين
ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد يبنى ايراده على
ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليلا القولين وتعادلا من غير ظهور
مرجح في البين حيث جعل ذلك لا منه وحرمة ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان
هو المظنون واللائق بمقابلته اصالة البراءة دون الاخر لكان هناك منه وحرمة عنه فانه
يرجع الى اصل البراءة دون الاخر لكان هناك منه وحرمة عنه فانه يرجع الى اصل البراءة
عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة
على ذلك بعيد جدا بل الاشارة فيها اليه بك اصلا اذ لا اشعار في كلامه بعمل المسئلة
في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في
كلامه في المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاحتمالين حيث انه لا
منه وحرمة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وتذنيق المورد كلامه على نفي حجية الظن

وح

وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق
بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا اعتبار بها مع الانفراد فضلا عن
المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول
مرجح لعدم لاحد الجانبين لم يقض ذلك انتفاء المنه وحرمة في المقام بوجه من الوجوه
اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المنة
من جهتهما وما ذكره من انه لو كان احدهما راجحا غير منجبر ايضا اذ مع كون الاصل
دافعا للظنون يكون دافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص
الظنون حتى يكون المنه وحرمة في المقام باحد مقابلته وان كان هو ايضا مخالفا
للاصل كما هو المفروض في الجملة ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غير ما حصل
اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا دافعا فرض في المقام كونه دافعا للادلة الظنية
حيث ان الكلام وقع ذلك فلا يعقل ان يكون نوع احد الظنين في المقام وضعف الاخر
قاضيا بحصول المنه وحرمة في الصورة المفروضة حتى تكون المرفوع بالاصل خصوص الظنون
دون الاخر واما الرابعة فوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض كونه المتيقن بعد فرض
حجية الظن في الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالنحو
المذكور لان المهمل في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع
الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح
باعث على التعيين او الحكم بحجية بعض غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو
الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا به

على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون
الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل
بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينهما بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع
كلا بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض
من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن
الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت
خبير بان قضية الجهل المذكور هي ترجيح الاخص في المقام حتى دار الامر بينه وبين
الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية الظنون
الخاصة مع كون تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية
الظنون الخاصة من حيث الظن والاصل حصوصيتها وتلك الحجية الحيثية جارية
في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت
اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يتم ترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود في
المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يتوقف على
ثبوت مرجح قطعي قاضي بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاقوال عليها كلا بل المراد انه لما
دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على حجة جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث
المذكورة هيئت انه لا يحتمل هناك وجها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على
كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها اليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء
حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعدم الحجية واختصاصها

بالبعض

بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما زاد على ذلك
فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل بكون الحجية
ذلك البعض وانما من جهة كونه ظنا مطلقا كنفس الجميع وبلا حظ الخصوصية او بمجرد الاحتمال
لا يتم شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن القدر المذكور والحاصل
ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عنده للقدر دون المشكوك
الكل دون حكم بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو الملحوظ فظهر ما قررنا ان الحكم بترجيح
البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق
على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك
بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه
لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين
المذكورين ليس على ما ينبغي فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بمقتضى
اليقين بحصول الاختلاف في خصوصياتها قلت يؤخذ بالاخص
وجوهها انما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها
بناء على ذلك فان اكتفى به دفع المحذور فلا كلام والاخذ بالاخص بعد الاخذ
بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به المحذور ويترك الباقي بعد ذلك ولو
فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء
الترجيح لا لمقتضى ذلك بحجية ما بعدها عن المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكر فانما
يتم مع عدم معارضة الظن الخاص بغيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان

الظن الاخر عليه اوما وانه لو فلا يتم لدوران الامر ح بين الظنين فيتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجرى فيه الوجه المذكور بل يقتضى الدليل المذكور
وح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح ح حسبما قرر فى الاحتجاج فيعمل ح بما يقتضيه قاعدة
التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض على ما قرر ناه مع
وجود المعارض لا يكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت
خبير بانه يمكن ان يعقب ذلك ويقال انه مع التساوى او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا
بطلان من الترجيح بلا مرجح حسبما قرر فى الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض
بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور
ثبوت الحجية فى الصورة المفروضة بخلاف دفع الحجية فى الصورة الاخرى فانه انما يقال به
من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون الثبوت هنا حاكما على النفى هناك
القول بحجية القول الكل كما هو مقصود المستدل فنقول ثانيها ان عدم قيام الدليل القا
على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء بالادلة الظنية من غير ان
يكون ذلك استنادا الى الظن فى اثبات الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع
العقل بحجية الظن فى الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل
الحجية فى نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها
وانتفاء الفائدة فى الحكم بحجية بعض غير معين عنها وحكمه بحجية بعض شيء منها ترجيح
بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلف بعض الظنون بحسب القرب من الحجية
والبعد عنها فى نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب والبعيد او هما معا فلا

ريب ان الذى يقطع به العقل ح هو الحكم بالاول وابقاء الباقى على ما يقتضيه حكم
العقل قبل ذلك فهو فى الحقيقة استنادا الى القطع دون الظن والحاصل ان الذى
يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقى على مقتضى حكم الاصل ثالثها
ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدى ما قام دليل قطعى او منته الى القطع على عدم
جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الاخذ به ح نقول
انه اذا قام دليل ظنى على تعيين الرجوع الى ظنون مخصوصة وعدم جواز الرجوع الى
غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم فى تعيين
الدليل الظنى القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون
فمقتضى ما افاده الدليل المذكور حجية كل ظن ما عدا الدليل المعتبر شرعا على عدم
الرجوع اليه عدم جواز الرجوع ح الى سائر الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك
ح من قبيل اثبات بالظن ولا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفى بالعلم اذ
المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع
التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء
الاول بصحة الرجوع واليه دفع الثانى له فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين
المذكورين لا القول بسقوط الاول واسا قلت من البين انه لا مصادمة بين
الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما الا هو ظاهر من صحة تعلق الظن بالحكم
والظن بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظن والاخذ به فى اثبات الحكم
فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يقال ح بوقوع التعارض

الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعى
فاذا قام عليه دليل شرعى كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت
قلت ان قام هناك دليل على عدم دليل حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت
واما مع قيام الدليل الظنى فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت
حجيته معلومة وهو انما يتبنى على القاعدة المذكورة وهو غير صالح لتخصيص نفسها
اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا
بعدم جواز الاخذ به كذا يكون ذلك الظن المتعلق بثبوت الحكم فى الواقع قاضيا
بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين ولما كانت متعارضين
لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به فى المقام على ما هو سبيل
الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما
زعمه المجيب لاستحالة تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة فى
الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية
القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها
مخصصا لنفسها اوصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين فى المقام قلت الحجة
عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند فى حجيتها شيئا
واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين
ح كون المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجيته فاذا تعلق ظن
بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن دليلا قائما على عدم حجيته فاذا كان الثانى

حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور
فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول
الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يحصل الثانى باعتبار
كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية
الثانى اذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجية فاى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الاول قلت
نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء كالاول لكن متعلق الظن الاول
بحكم المسئلة فى الواقع والظن الثانى بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل
حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب اذن فى لزوم ترك الثانى فانه
فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا
ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعى المفروض ولما ان كان مؤداه حجية الظن
الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول
اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثانى فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا
معارضة فيه للدليل القاضى بحجية الظن ليكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام
الدليل على خلافه والا الظن الاول لا اختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى
الظن الاول لم يكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثانى لوضوح عدم
ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما
بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثانى اذ
الحجة فى المقام هى نفس الظنين والدليل المذكور فى المقام دال على حجيتهما وهو

وحد نسبتها اليهما نفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل
الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتها على الوجه
المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية
الدليل القائم على حجية الظن اما قيام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين
حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما
كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة
على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع
حسبما فصل القول فيها بالابواب المعدة لبيانها وعمدة تحقيق القول في ذلك في تلك
المقدمات الثلث ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسئلة ايضا ومع ذلك فلا اشكال
في كونها مرجحة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلثة المتقدمة ما يزيد على ذلك
فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم
بتفريغ الذمة والمعرفة بالطريقة المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير
مسدود فيتعين الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه
لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف
بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان
واما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل
العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به واراد العلم ببعض الظنون
دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن على ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى

الاول

الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان
مراعات الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب معظم الاحكام عن الادلة القطعية
وعلى الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفي به من
الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع
وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على نحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب
تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبني على
الاحتياط على حسبما مر تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف
بنا في خصوص تلك المسئلة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبني
على سقوط التكليف لعدم سقوط منوط طريق موصل اليه بحسب الشرع وان لم نثبت
التكليف بالنسبة الينا ايضا يبني فيه بالتخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة وتعلق
التكليف يقضي انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه لانتفاء الطريق
اليه كما انا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق العلم معه تفريغ الذمة نلتزم به
بالنسبة الى من يكون من اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر
في الشريعة ويمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزم البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة با
لتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا ممنوع
حسبما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون وقوله انه يلزم
الترجيح من دون مرجح قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او
منتهي الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المطلوب ومع الغض عنه

قلنا يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني اذ قلنا بعدم حجية الظن المتعلق
بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول
فيهما وايضا نقول انه ان اريد بالامور الثلثة المذكورة لزوم احد الامور الثلثة
على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة
ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن حسبما كلفنا
به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد
به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى
على ان التقرير المذكور لا ينفي وجوب الرجوع الى الظن به غاية الامر دلالته على
لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى التقليد لا بواب مثلا فلا بد
من اخذ فيه ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم
الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح الى الراجح وهو غير جائز بديهة
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ
بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما
بذلك وهو ما ذكرناه من اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم
باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت
فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان الجانب المظنون
يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم
بخلاف ما يرجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما

في العمل

في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب
الراجح او المرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار اليه في الاحكام في حجج القائل
بحجية اخبار الاحاد قال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما
معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث
فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب واشار اليه في النهاية ايضا في دليل الحجية الاتية والجواب
عنه المنع من بطلان الثاني فدعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط
وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن بحسب العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف
المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف
في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه
كيف ولو كان بترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة
المفروضة ضرورية ويزاد المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك
بل بمجرد رجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل بمجرد رجحان حصول التكليف في نظر
العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما ادعى
المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان
رجحان الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك ح في
الحكم او الظن بخلافه بل القطع به ايضا فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب
الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل ح حصول جهة الخبر في الانشاء بمقتضاه
ولحوق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان

للمفروض فظهر بذلك ان ما ذكره من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا رجوحية لترك الحكم ولا للحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للقدر عليه وكانه الى ذلك اشار في الاحكام مشيرا الى دفع الحجة المذكورة قائلا انه كما لا مانع من القول بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العلم ولا يجب الترك بل هو جائز الترك وعلى انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا من غير ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض المظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا مبنيا غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور او يقال انه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافات بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرب الاحتجاج المذكور بنحو اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قاض باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة واما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه تشبه الكذب بل هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل

بروانت

بروانت خبير بان ما ذكره من كون الحكم والعمل على طبق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا في مرتبة المدعى في الخفاء لوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذ لم يثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا تم استقلال العقل بادراك الحسن فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المطلوب وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني ثم علل قبح الاول بانه تشبه القائل للكذب بل هو هو وعلى فرض تسليم لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا تشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة الا التجري على الكذب بالاتيان بما يجري يحتمل لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور وليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل باحدى الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الاتي في كلام المستدل فيفهم البرهان قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع وهو المناط في العمل

والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لابد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون للدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ملاحظة الحسن والقبح نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير اخر للاحتجاج المذكور بخلاف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى او عينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرنا مع ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصود من غير حاجة الخصم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه بالمقام لغوا واغماضهم اليه من جهة ان العلامة وغيره اخذوه في الاحتجاج المذكور فمرد الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فرضها فيه بل ارادوا بهما ما قررناه فلابد لهم من ضم المقدمات المذكورة بخلاف ما قرره اذ لا يفتقر حينئذ الى ضم المقدمة

المذكورة

المقدمة المذكورة اصلا فهو وان صح تفسيره الرجحانية بما اراده الاحتجاج على نحو ما ذكروه ومنه نشاء الايراد المذكور هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اما العقل فانما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب قطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء ممنوع في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمظنون به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات ليست الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقد العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحا ظنيا فلا يتم في المقام ورابعا انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي الاحتياط اعطائه احدهما دون الاخر ولا دليل قطعي نفيا على جواز ولا دليل قطعي ايضا

على جواز السكوت وترك التعرض للحال او الافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ
استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء و
ترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على
حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلا لما يترتب المظنون من اتلاف مال اليتيم وتعطيل
امور المسلمين والزام العسر والحرج في الدين فمع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين
ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما
هو الاقوى منهما في نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسبما مرت الاشارة اليه في
الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل
مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد
الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام
ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس
والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على
الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسألة وترك
العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ
بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو المرجح للقول
بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه
خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور مبني على توقف ما ذكره
المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الاخذ

بالظن

بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد
الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة ووح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة
حيث لم يتبينه المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها في الاحتجاج فمع المنع المذكور
مما لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال الهادم للاستدلال واما على
ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيله لا يقتضي
اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف
ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك
ذهب الاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يريد بذلك
انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة
الممنوعة حسبما ذكر ذلك في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ما اخذ في هذا الاستدلال
واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في
التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد
حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت ح جواز العمل
بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقم ح يجوز ان
البناء على نفي التكليف واما كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمئنان بدفع
الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان
متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في وجوب اثبات الاحتياط الى
ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فانما يتبين فيه سبيل الاحتياط لا الاخذ

فيه
الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل
كذلك من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت وترك
الحكم ومع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه ح ولو
بعد ملاحظة عدم الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الا
قل فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام
الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى
من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره
بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم
قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا في لزوم تحصيل
القطع في الجملة والاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل
الى ان اراد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة
الى جواز الاقدام على الفعل والترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون ا
لراجح في نظر العقل ح هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من النقيض
وان اراد الثاني فلا ريب في ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على
الاخذ بالظن هو التوقف وترك الحكم كيف ومن البين على وجه الاحتمال عدم جواز الحكم من غير
دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم مقتضا محظورا وانما يصح الحكم لو قام دليل
على جواز الحكم بمقتضاه وهو ح اول الكلام اذ مجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل والترك
لا يقطع عند المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير

دليل قطعي

دليل قطعي بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الد
وران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فما ادعاه من اتمام الدليل مع
ترك اخذه في المقام فاسد الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة او
المحرمة او ما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر فتركه واجب فيكون عمل
المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او
حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو مفاد الظن المذكور
واورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون
اولى وغاية للاحتياط لو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون
المتعلقة بامور المعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه
انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجه الينا
من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المقرر
واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام تخصيص
في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل المنفي غيره بحسب الاصل لما هو واضح من عدم
انفكاك التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب
عن الاول ظاهر فان وجوب دفع الضرر المظنون بل وما دونه من المظنونات التي
لا مجال لانكاره كيف وهو المبدأ في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه
لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور من المضار الدنيوية و
الاخروية من اوهن الخيالات اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية

اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم المثال فيه ودوامه وعدم جعله الشارع
في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصياتها لا يقتضي
عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني
بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف
به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه
على مخالفته وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من
سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الله الادلة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع
وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام
م لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان
المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكذا اتباعه واجبا كاتباعه فكذا ظن المجتهد بعلوم
وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام ع يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما
يحتاج الامة اليه عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب الظن منابه
يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد مسألة اصلا رجع فيها الى اصل البراءة لا
يقال انه على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع
الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد
ومرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف
بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل
بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم

في المناص

في المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان قلت باصل البراءة فلم لم تقل به
من اول الامر قلت انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به بتوقف على الياس
من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر الياس عن الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية
فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت او فقدت حال الظنون المعلومة
الحجية اذا تعارضت او فقدت فما يبتني عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل
يبتني عليه هنا فكما لا يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب
عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق انما هو للظن او للكلام واشتراط العدالة
في الراوي معركة للآراء وقد دفع الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا
بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا
يفيد الا الظن والحاصل انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او الحصول بعد
لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به ومثل ذلك نقول اذا ورد النهي بالقياس فيكون حرمة
العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع من العمل به لا انه لا يعمل به على فرض
حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق او القياس انما يستثنى من الادلة
من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرجع
على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية
على حالها كذلك من غير ورود تخصيص عليها او ذكر المجيب المذكور انما ذكره من الايراد على الدليل
الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق انما اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا
وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا ولجيا عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا

الحجية مع العلم

يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم ببقاء التكليف يوجب جواز
العمل بما يفيد الظن النفس الامري والاول ارقابل للاستثناء واذ يصح ان يقال انه يجوز ا
لعمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج عن
ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما
هو الاقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون مفاد الاقوى ح ظنا
والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره وثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد
باب العلم بالنسبة الى تركه مقتضيا فانا نعلم بالمقسم من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس
فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فنرجع في تعيينه الى سائر
الادلة وامكان مؤداها المخالفة في الحجية وثالثها انه يمكن منع بلوغ حرمة العمل بالقياس
ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غايته ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع
حصول الطريق الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع ما ذكره محل نظر لا يكاد يصح شيء
منها اما ما ذكره في الجواب الايراد الثاني فبان المقدمتين المذكورتين لم يؤخذ الى الحجة المذكورة
كما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد بحقيقته ومع الغض عن ذلك فلو اخذ باقي الاحتجاج
وسلمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنة بالمرة اذا
المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة المذكورة
واي داع الى اعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار
الطريق في الاخذ بالظن غير مبني في المقام الا ان يؤخذ في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين
من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ

به بعد

به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام ح في
عموم حجية الظن لشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ اقصى ما يفيده الوجه المذكور كون
الظن دليلا في الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان
فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم ترتب المضار الاخروية كذلك من دون قيام
الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين
الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد
ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك
بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم
لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام
انما وقع في ذلك الدليل ولو ادعي اثباته بمجرد الظن بالحكم لزم الدور واخذ فيه المقدمات
المذكورة بان كان الانتقال الى الظن من جهتها دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال
الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل
بجوازه وجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع كونه مكلفا
بالعلم عند اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكفي
به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم
كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عنده ناد وقيام الحجة عليه في بيان تكليفه
اذ لا ملازمة بين الظنون بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل
على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى المكلف

به وما ذكره جوابا عما اورده من امكان العمل باصل البراءة من ان الادلة الى اخر ما ذكره

مدفوع بان الحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع القياس

عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من الرجوع الى اصل البراءة في الظنون

التي لا نعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها على جهة العموم فالكلام في تقديمها على

الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع ح الى اصل

المذكور كما هو مبنى الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الا

صل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال واذا بني على احتمال حصول التكليف بالاصل

المذكور ولا يعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفي التكليف والاحتمال المتعلق باثبات

التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت ا

لتكليف والاحتمال المتعلق بانفكاك بالنسبة الى الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي

مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجية

واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف

غير قاطع لعذره كما انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررنا فيقوم الاصل

ح حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد بان

البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة

والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما بيناه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل

المنع به فلا يكاد يتضح وجهه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الغالب ففيه ان ما دفعه اولا

من منع مادة الانتقاض فهو موهون جدا اذ كلام في حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو

بالنسبة

بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب الظن القياس

والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما

ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدور كما هو

المختار اذ احتمال الاكتفاء به اذ لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في

حصول الانتقاض وما دفعه به ثانيا هو ايضا كسابقه الاشكال على حاله ولا ثمرة الاعتبار

الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام اخراجها على حجية مطلق الظن

ايضا فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض

عدم حجية الظنون المفروضة فيكون تخرجه عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة

مطلق الظن الحاصل عما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم

بما عدا المذكور غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في

نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم

عدم حجيتها فاي فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبنائه على الوجه المذكور

ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن

وح فورود التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق

بينه وبين ورود التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور

بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق الظن من

عمل بخالفه يجب الاخذ بمقتضاه من جهته دفعه وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في

الشريعة بل مع الشارع من الاخذ به فانما يترتب الضرر ح على التمسك به دون عدمه

ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بالظن بالضرر

مع مخالفة المظنون فاذا قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج

من اصله قيل فيه ان مدار الاحتجاج من اصله وبل فيه ان مدار الاحتجاج على كون

الظن بالواقع مقتضيا للظن بالضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية

بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل مع

حصول الظن بالتكليف وفيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة

خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المتكلمة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان

قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الا

شارة الى ذلك ويأتي تتمة للكلام فيما انتم الان ذلك ايراد اخر على الدليل المذكور

لا دفع له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في

الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد عليه ما ذكره اولا ان مفاد المقدمة

المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها

فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية

الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة

الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من الادلة

الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص

عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية

الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظاهر

خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلق وكما ان الثواب للواجب ايضا

فلم خص الحكم بالمندوب ولم يجر بالنسبة الى الواجبات مع ان مفاد الاخبار

المذكورة اعم لانه لحصول الثواب على كل من الامرين واطلاق لفظ العمل ونحوه مما

ورد في تلك الاخبار وجوابه ظاهر اذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الاخذ بما

دل عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما

يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيهما ما يدل على ترتب العقاب على تركه

فان دل الخبر على الامرين مبني عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة ظاهر هذه الاخبار

دون ترتب العقاب على تركه لانتفاء ما يدل عليه وعدم نهوضها حجة في نفسها ولا

ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الا

ستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر

المفروض على وجوبه بل مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب

يكون مقتضاها استحباب الاتيان بما دل الخبر على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض

ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي

بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما يثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء

الصلاة اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما يثبت لصلاة الليل او كان

دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة ولا

ستحباب او دل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك وح كيف يقال بدلالته على

الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول
بصراحة الاخبار فى استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه حتى تزاحم ما دل على وجوب ذلك
الفعل فلا يصح اجراؤها فى جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة فيها على وجوب الا
تيان بذلك الفعل الذى ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب
على الفعل الا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام
اذ لا دلالة فى هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه حكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا
اتى رجاء ذلك الثواب وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة ح استحبابه
بعينه سياقها نظرا الى افادتها كون الحجة مرجحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فلا
تزاحم ما دل على ثبوت جهة اخرى مانعة من النقيض الا انه مع عدم ثبوتها يتعين
الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ح بالندب لعدم دلالة تلك
الاخبار على الوجوب ومن غريب الكلام ما اتفق لصاحب الحدائق فى المقام حيث انه حكى
الايراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد على المجيب بان
مراد المورد كما هو ظاهر سياق كلامه انه لو اقتضى ترتب الثواب الوارد فى هذه الاخبار
طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد الى هذه الاخبار فى وجوب
ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما اجروا عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف واستحبابه
لم يجر هذا الكلام فى الواجب وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخلوا اما ان يقولوا
ان ترتب الثواب فى هذه الاخبار يقتضى الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم
ذلك فى جانب الوجوب كما التزموه فى جانب الاستحباب مع انه لا يلتزمونه وعلى الثانى

[illegible]

لابد

لابد من دليل اخر يقتضى الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك فى جانب
الاستحباب مع انهم يلتزمونه وعلى الثانى لا بد من دليل اخر يقتضى ذلك ويدل عليه
انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب فائدة على تقريره الايراد
على النحو الذى قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد فى هذه الاخبار يقتضى رجحان
الاتيان بذلك الفعل حسبما ذكرنا انما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى
يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضية ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على
وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد فى الثواب قد يتجه
ما ذكره لكن ليس فيها ايماء بذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار الوارد
فى الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ايماء بذلك اصلا وهو واضح فان قلت
ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ فطريق معتبر وغير معتبر ولا يختص با
لاخير حتى يتوهم باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل
على وجوبه واجبا وما دل على ندبه مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر
نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغى ان لا يختلف الحال فى الصورتين فكيف يقال
بالتفكيك بين الامرين قلت ثبوت الوجوب والاستحباب فى الصورة الاولى انما هو من جهة
اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فى مقتضاها ثبوت الرجحان
لمجرد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان
بالفعل من الجهة المذكورة مطلقا او رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافى حصول
الرجحان المانع من جهة اخرى فحصل ما يستفاد من الاخبار المذكورة ان مجرد بلوغ

الخبر البالغ فى رجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من غير ان يستفاد منها
وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعى على الوجوب فذاك والا فاللازم
المستفاد من تلك الاخبار الا الندب ومما قد يقال من ان مقتضى الروايات المذكورة
ترتب ثواب الواجب فيما روى وجوبه وثواب المندوب فيما اذا روى ندبه فكما
يقال بدلالته على الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روى ندبه فكذا ينبغى القول بدلالته
بالنسبة الى ما روى وجوبه فاسد اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو فى
ترتب العقاب على الترك لا فى مقدار الثواب المترتب على المندوب اكثر من
الواجب والمندوب انما هو فى ترتب العقاب على الترك لا فى مقدار الثواب المترتب
اذ قد يكون الثواب المترتب على المندوب اكثر من الواجب حسبما قيل فى ثواب الا
بتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب فى
المقام من باب التفضل نظرا الى الجهة المذكورة وان قلنا بنقصان ثواب المندوب من
الواجب فى اصله سادسها ان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق سواء كان
مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور
على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا ولا ريب ان الاول اخص من الثانى
فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى
القاعدة كذا قيل وفيه ان المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه لوضوح عدم
دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر فى ترتب الثواب على العمل من دون دلالة
على ما يزيد على ذلك اصلا ح كقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل

على ترتب

على ترتب الثواب سواء كان روايه عادلا او فاسقا وقضية ظاهر الاية رد خبر الفاسق
مطلقا سواء كان دالا على ترتب الثواب على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما
من قبيل العموم من وجه ومن العجيب اختيار صاحب الحدائق فى المقام على كون التعارض
بينهما من قبيل العموم المطلق مع انه فى غاية الوضوح من الفساد قال ره فى بيان ذلك
ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم ع سواء كان
المخبر ثم لا ام لا طال الرجوع الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات ان مورد الاية
خبر الفاسق تعلق بالسنن او بغيرها ولا ريب ان هذا العموم اخص من ذلك العموم
مطلقا من وجه وضعفه ظاهر بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب
على عمل وغير ذلك من الامور التى لا يقتضى ترتب الثواب على العمل كان مندرجا فى
الاية قطعا ولا اشعار فى هذه الاخبار بقوله فكيف يعقل القول بكون المعارضة بينهما
من قبيل العموم المطلق قلت تسليم كون المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه كاف فى
سقوط الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب
ان الاصل ومقطوعية المتن مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من
عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار المذكورة اوضح وابين فى جواز العمل
بخبر الفاسق فى ذلك من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جريان
الحكم ولو على فرض كذب الخبر فيقدم على اطلاق الاية واجيب عنه ايضا بان مفاد
الاية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه
ليس كك لورود ذلك المعتبرة بجواز العمل بها فيكون ذلك تثبتا بخبر الفاسق

وعملا به بعد التثبت كما ذكره غير واحد من الاجلاء اقول يرد عليه ان التبين المامور به فى الاية هو التفحص عن صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل مما لا جلاء يرد عليه ان التبين المامور به فى الاية هو التحصيل هذه الاخبار ومفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وان لم يطابق الواقع من دون حاجة الى التبين والتثبت فمفادهما متنافيان لما دلت عليه الاية الشريفة فى الجملة فان كانت اخص منها علمنا بها وخصصنا الاية من جهتها لكنها كما عرفت اعم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق فى الجواب ان يقال انه ليس حكمنا باستحباب ما دل على خبر الفاسق على ترتب الثواب عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وانما هو من جهة عملا بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيئ الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت بهذه الاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قد منا الاشارة اليه و بالجملة ان الشارع قد طلب منا الاتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا كما هو مفتى هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سبب الترتب الثواب على الفعل الا كاشفا عن حصوله فى الواقع مثبتا له كما هو شان الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ

الخبر

الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس فى ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير يظهر ان لا معارضة بين هذه الروايات والاية الشريفة واسبا ليفتقر الى بيان طريق الجمع بما ذكرناه او لامكن كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان حماشاة مع المورد ومن ذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ايراد شايع فى المقام من ان الاحاديث المطلقة من ان الاحاديث محمد عندهم على الاخبار المفيدة وتعرض مع هذه على الكتاب فما لم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط مع انه يجب اطراحها او تاويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة فى المقام اما الاخبار المفيدة فهى ما دلت على النهى البليغ عن اخذ العلوم كلها الا من العالم الربانى وانه لا يؤخذ شئ من العلم من جماهير المخالفين وان الرشد فى خلافهم لكتاب اصول الكافى مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جائكم فاسق بنبأ الاية ولا شك ان الاحكام المستحبة والمكروهة من اعظم الاخبار لانها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب لنقل الاخبار على رد شهادة الفاسق و التوثيق عند اخبار والاخبار الى مواردها ولئن حملناها وحيجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله المراد به البلوغ والسماع المعتبرين من الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا من يعتنه بقوله الظن وما لم يفد العلم انتهى اذ ليس عندنا من الاخبار ما هو اخص من هذه الاخبار ليحمل هذه عليها وما ذكره من ان الاخبار الدالة على المنع من اخذ العلم الا من العالم الربانى فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر ذلك فى الاخذ عن الراوى قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام عم كما المراد به الاخذ عنهم ولو بالواسطة

لا من مخالفتهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوى فالحال فيها كالاية الشريفة ويجرى فيها ما عرفت فى بيان الحال فى مفاد الاية واما ما دل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فما لزم به اخذ تلك الادلة من تقضى ما عين الاصحاب عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما ياتى الاشارة اليه ولا يقضى ذلك بعدم الرجوع الى ساير الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال فيه واما السنة المقطوعة فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه من وجود الاخبار المفيدة وان اراد بها الطريقة المعلومة من الشرع الماخوذة من الروايات المعروفة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد به قيامها فى خصوص المقام فهو محل منع بل القول بعكسه اولى حسبما ادعاه من حمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة فى السنن والمكروهات وان اراد ردها فى الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا الى ما عرفت من الالزام به والقول بان الرجوع اليه فى المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول فيه وما ذكره فى حمل الاخبار فهو تقييد بعيد من ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلايم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثانى التمسك بقاعدة الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شئ او حرمته لوضوح ان الاحتياط ح فى فعل الاول وترك الثانى و يدل على رجحان الاحتياط فى الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فالظاهر انه كذلك اذ البناء على موافقة اوامر المولى ونواهيه مطلقا مما يقطع فاعله بذلك من غير فرق بين كون المطلوب حتميا او غيره لقطع العقل بان الباقى على امتثال جميع اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية وترك جميع نواهيه كذلك ينبغى له البناء

على ذلك

على ذلك ولذا ترى القطع بمدح العبد الذى ياتى بكل فعل يحتمل كونه محبوبا بالمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا او مبغوضا له بل العقل ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضا اذ هو احتياط فى تحصيل المندوب او الترك المكروه وهما متعلقان طلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض هذه الجهة عن ملاحظة الاحتياط فى اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك جهة محسنة للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما فى حد ذاته راجحا فى الواقع بذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن الافعال وقبحها ما لوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ فى المقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط فى الدين والاخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح فى الشرع اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقى الاصحاب لها بالقبول فان قلت ان ما ذكرته فى بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم فى المقام اذ مع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الاتيان به على سبيل الاستحباب او تركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط فى شئ من المقامين وقد نص على ذلك بعض افاضل المتاخرين قائلا ان مانع احتمال الحرمة فى هذا الفعل الذى تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه مراد من كونه سنة وورد الحديث بها فى الجملة ومن كونه تشريعا

وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك التشريع اولى من الوقوع في البدعة
فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب الا بين
الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قولنا
لله ودائر بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشات وارخاء العنان والا
فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس من السداد ببعيد والتامل الصادق على ذلك ا
لشهيد انتهى وايضا فنية الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في اداء الواجبات
والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت الخصوصية عند المكلف لعدم جواز الترديد في
النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمال فبملاحظة ذلك لا تتم الا
حتياط في المقام قلت اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة مرتفع بالا
حتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لا
حتمال الحرمة في المقام من جهة البدعية لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان
فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال تحريم قصد القربة مع حصول
الجهة القربية وما اعله توهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء
به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في موضع الاحتياط
ولا يرتبط ثبوته باثبات حكمه من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يدل على
حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل مما يتحقق فيه الاحتياط وقضية الايراد
المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال التحريم مدفوع
بان احتمال التحريم في المقام انما هو في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان

الاحتياط

الاحتياط فانه اذا احتمل عدم حصول الاحتياط قام احتمال البدعية واما بعد العلم
بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر ايضا من الاباحة الى وجوب
مثلا احوط اذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الاتيان به وان كان واجبا كان تركه
قاضيا بالعقاب وح فنية التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان العقل المعرفي
مما لا يتوقف الاتيان به

المطلب السابع في النسخ النسخ في اللغة يطلق
على معنى احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ونسخت الريح ا
ثار القدم بمعنى ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اى نقلها
وتحويلها من وارث الى اخر قيام المال وتناسخ الارواح اى نقلها من ابدان الى ابدان
اخر ونسخ الكتاب والمناسخة واستنساخه اى كتاب اخر وهو المراد بقوله تعالى
انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني به نقله الى الصحف وقد اختلف في معناه الحقيقي
فقيل انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة
في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وحكي
القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان
الاظهر الاول فانها اطلاقان شائعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما ليكون علاقة
فظاهر الاستعمالات في الحقيقة والمعنيان مذكوران في كلام اهل اللغة من غير اقامة

دلالة على تعيين الحقيقة فمقتضى ذلك كونها حقيقيين حجة القول الثاني
امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه حقيقة في الاول
الثاني والاول اولى المشابهة الثاني لرفع الاشتمال على الزوال عن الحالة الاولى
بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني حاصل ايضا لما في ازالة الشيء
من تحويله من الوجود الى العدم وقد يحصل التجوز في المقام من قبيل المجاز المرسل
فان الازالة لازم للنقل حيث ان نقل الشيء عن محل قاض بازالته فان قيل بكونه
حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم ولو
قيل بالعكس كان استعماله في النقل من قبيل اللازم في الملزوم كذا يظهر من التفتا
زاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكي عن بعض نسخ شرح العضدي عكس ذلك
وكيف كان فدعوى حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها
ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق في الحقيقة فيكون
مجازا في النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظاهر
فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضا فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في
الاخر ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في
الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل بمعنا
الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى ولفظه غير قابل للاشكال على
ان عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر فانه ان اريد به نقل خصوص ا
لمكتوب كان الامر على ما ذكر واما ان اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك الحصول الى

حصول

حصول اخر فلا مانع منه الحاذري انه يصح ان يقال انقل الحساب وحوله من هذا الدفتر
الى دفتر اخر من ظهور تجوز فيه ومع الغض عن ذلك فيكون النقل في مثله مجازا
لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يقال حقيقة في النقل مطلقا سواء كان بمعناه الحقيقي
او المجازي وقد يقال ايضا بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان
يكون مجازا عن النسخ بمعنى الازالة اذ لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيدع
كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز هذا وربما يظهر من القاموس ان المراد
بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة من معارضة ولم يذكر احتجاجا للقول الثالث
وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه
ثمرة اصولية فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في النهاية
قوله متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية
والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة والحظر العقليين فان دفعهما لا يعد
نسخا لو حكم الشارع بالاباحة او الحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعد بيان خلافه
نسخا اذ ليس فيه رفع للحكم الاول بل تغيير لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايضا فانه
لو حكم الشرع باباحته مطلقا ثم رفعها لدراج في النسخ قطعا ويجري عما قلنا في الحظر الحاصل
بسبب البدعة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايضا فان رفعه بعد تشريعه لا يعد
نسخا وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الواقع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه
لا امر اخر من عارض يقتضي به ويتعين الطهارة الى التيمم الواقع الحكم
المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه وفي ذلك طرد ا

العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها للتكليف الثابت على المكلف وان دل
الشرع عليه اذ ليس الدليل الدال على ذلك رافعا للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض
وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم ح انما متسبب عن ذلك العارض فاعتبر
في المذكور الواقع تقرر الدليل القاضي بالرفع لا امر اخر لخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات
فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة
التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة التقييد بالشرعي
هناك بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى ما ورد عليه في المنية بان رفع الحكم بالعجز لا يجب
اخراجه من حد النسخ الا انه لم يكن نسخا وهو مم وقد اعترف المص فيما تقدم جواز النسخ
والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة
الشرع وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع
الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان كون العجز رافعا امر ظاهر حين صدور الخطاب فاصل
التكليف بالفعل منوط ببقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر انه
يورد على المص ان حمله الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخا و هو
مناف ما قرره اولا من جواز كون العقل ناسخا ثم ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ليس ناسخا للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها لحال العجز والتحقيق ان العقل
او النقل القاضي بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك ادلة
مبنية للواقع وليست رافعة لشيء من تكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك الحا
لات بعد ثبوت التكليف على المكلف فانه الذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه

فالادلة

مالك الحالة فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة وما يرفع
الامر الثابت من طرو تلك الحالات بعد ثبوت تعلق التكليف ليس دليلا حتى يقرر ناه
سواء كان الدليل على بعضها على الرفع العقل او النقل والتقييد بقوله متاخر عنه للاخراج
عما يقضي بارتفاع الحكم مما تعاد الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها
فانه لا يعد ذلك نسخا وفيه ان تلك القيود امور مبينة للمقصود وليست رافعة
للحكم الثابت فيها دفع لذلك لانه لا رفع للمدلول فهي ايضا خارجة من الجنس كيف ولو بني
على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف في افادة المقصود لانه لا يخرج التخصيص
بالمنفصل اذ ذاك في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو دفع ذلك بكونه بيانا ورفعا
فهو جار في المتصل بالاولى واورد عليه ايضا بان قيد التاخر لا يخرج شيئا من
المذكورات فانها تقع متاخرة غاية الامر انه لا يقع متراخية عن الاول ولا دلالة في
المتاخر على التراخي ويدفعه انها مع الاتصال تعد مقارنة للخطاب حسبما نصوا عليه في
بحث العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول
مقتضيا للبقاء كما اذا امره بفعل فاتى به ثم نهاه عن ذلك الفعل فانه لا مقتضي لبقاء
ذلك التكليف بعد ادائه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم عند فسخا
في الامر المعروض وبعضهم هذا القيد مخرجا للموقت اذا ورد الحكم
بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوجوب
وضعف الوجهين ظاهر اما الاول فالظهور فانه مع عدم دلالة الامر على التكرار
لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حتى يرتفع بالنهي

المتاخر اذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت واما الثاني فالحال فيه اوضح ضرورة ارتفاع
الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات
الوقت على ما ذهب اليه شارح العول ما بقضاءه الا انه لا يخرج عن القيد
المذكور ثم احتمل الوقع حسبما في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما هو
المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم
كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذه الحكم والحكم انما ينتهي بنفسه وحكي القول به عن
الاستاد ابي اسحق واسنده المستصفي الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه ح على سبيل
المجاز ويدل على الاول ان الظاهر من لفظ النسخ الازالة فلا بد من حمله على ظاهره وكذا
الظاهر من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه
الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك ويمكن الايراد في المقام بانه ان اريد كونه مزيلا له
بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع او لا على الوجه الدوام ثم يرتفع طريان الناسخ
فهو مما لا وجه له لانه اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية
لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك الحكم بخلافه وان لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه
لم يكن تشريعه على الوجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة الدوام
لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى ممن يتصور في شانه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة
في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو مح
في شانه تعالى وان اريد به كونه مزيلا له في الظاهر بيانا للانتهاء الحكم بحسب الواقع فمبني
على ملاحظة الناسخ ان ما حكم به كان معينا في الواقع بالغاية المفروضة غير متجاوز عن

تلك

عن تلك النهاية وان ابرز الحكم ولاقى صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل
الوارد على العموم حيث ان ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص كون ذلك
الظاهر غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن قرينة
منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو مقصود
منه كما ان التخصيص كذلك قيل ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص
المعروف تخصيص في الاعيان فهو ان الظاهر ان ذلك غير قابل للانكار وليس مما يقع
فيه الخلاف فيعود النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه
بيانا وح يكون الرفع المذكور في الحد مجازا لا محالة استعماله في الحدود فليست
ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والمقصود انه قد وقع اولا
تشريع الحكم على الوجه الدوام مع اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع
ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة فهو رفع للمدلول لا دفع للدلالة
لكون نصرا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به من خلاف ظاهره على
ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام
مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه
كذلك ثم نسخه بعد ذلك وهذا مبني على القول بكون الطلب المراد من الامر هو
انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا
الى اختيار مغايرة الطلب للارادة بالمذكور كما هو المختار حسبما يفصل القول فيه فانه
ح يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هنا

مصلحة فى الاقتضاء فغاية الامر انه رفع ذلك التكليف وينسخه عند زوال المصلحة وهذا المذكور ولا فرق بينه فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف فى الاقتضاء بخلاف ان ما ان قيل يكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه للمفروض او بعدم حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل فى الزمان اللاحق وعلم بنسخ ذلك فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة الى ذلك الزمان الاصود باخارجا من حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده وان ابو الجميع اذ لا تصوره ولحده فيكون الفسخ اذن كاشفا عن ذلك مبنيا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ واقعا للحكم الا بالنظر الى الظاهر من دون ان يكون هناك رفع للحكم ثابت بحسب الواقع ولا حصول الرفع المفروض فهو فى الحقيقة قرينة مبينة للمقصود قاضية بالخروج من ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذى اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف على الوجه الذى قررناه وان يكون تبيانا لما هو الواقع رفعا بالنسبة الى ما افادة الظاهر قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثانى فعلى المختار يجوز وقوع التكليف فى كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكم من حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين ملاحظة الدليل الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال

صحة

فى صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين مطلقا هذا ما يقتضيه التدبر فى المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او غيره ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول فللزوم سلب الشئ عن نفسه نظرا لحمل الوجود عنى كونه موجودا واما الثانى فللزوم تحصيل الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طريان الطارى ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا للوجود كما هو المدعى وان كان حال كونه موجودا لزم اجتماعهما فى الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا للوجود كما هو المدعى ثالثها ان الحكم هو الخطاب وهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطارى ضد للسابق ليس باولى من دفع الطارى بالسابق اذ لا وجه لقوة اللاحق على السابق اقصى الامران يتساويا خامسها ان طريان الطارى مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط فى وجوده انتفاء الباقى لكونه مانعا من حصوله وانتفاء المانع من جملة الشرائط وايضا طريان الطارى مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل قابلا للحلول كل عرض بل لا بد من محل خاص قابل العروضة وانما يكون قابلا اذا خلا من ضده فاذا ثبت توقف طريان الطارى على زوال الباقى فلو كان زوال الباقى بطريان الطارى لزم الدور سادسها انه يستلزم البداء فانه اذا نهى عن الشئ بعد ان امر به فعلم بدا له حتى عدل عن الامر الى النهى سابعها انه علم تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان ممتنع الوجوب لذاته امتنع ان يكون ممتنعا

لغيره ويدفع الاول انها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم امكان رفع شئ من الاشياء لجريان الكلام المذكور بعينه فى كل منها مثلا يقال ان الحيوة لا تزول بالقتل اما الموجودة حين وجود السبب المعروض او المعدوم ومنه ما يقال ان الزائل بسبب كسر الانية اما الشكل حين وجوده او حين عدمه والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما كان مقتضى وجوده فى الحالة الثانية حاصلا لولا الطارى المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا لم يكن هناك مقتضى للبقاء فى الحالة الثانية والثانى ان طريان الطارى مقارن بعدمه المستند نظرا الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضى للاستمرار ومفاد الرفع والثالث مع فساده فى نفسه لابتنائه على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو ساير الطوارى القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فان التعلق صفة للخطاب صفة له تعالى قائمة به والقائم بالقائم بالشئ قائم به وهو ما ذكر من اللازم وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره والرابع بانها شبهة مصادمة للضرورة فانها ان تمت لزم ان لا يعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه من علته وكذا الموجود فعلة العدم ينافى الوجود كما ان علة الوجود ينافى العدم فاذا لم يكن احدى العلتين اقوى من الاخر لزم ما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا

ولا معدوما

ولا معدوما وما ادعت تعادل العلتين لا يمكن ترجيح احدهما على الاخر من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين اما على القول باستغناء الباقى عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند اذن الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطارى عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج فطرو الثانى انما يكون برفع علة الاول وجودا كان او عدما ولو دفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشئ وعدمه والا لزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر والخامس ان مجرد المنافات بين الحكمين لا يستلزم ان يكون وجوده الطارى مشروطا بزوال السابق كيف والمنافات بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح عدم اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول يعنى وجوده وفيه انه ليس بناء الاحتجاج على اثبات الاشتراط بمجرد ثبوت المنافات بل لما ذكره من الدليل القاضى بثبوت الاشتراط وح فالحق فى الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطارى بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يختلف الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود رفعه بالدليل الطارى القاضى برفعه ومن البين عدم قيام الدليل المحل الحكم و ودو المفسدة المذكورة وح فالدليل المعروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الواقع للحكم الاول عن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف شئ لم يتبين له او لا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علم لوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها عدم تشريع الحكم على وجه الدوام حسبما عرفت وان اريد به لزوم نقضه شيئا بعد اثباته له او لا فهذه مما لا مفسدة فيه لا

دليل على انشاده وعن التابع انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعـ
بوجودها او عدمها تستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر فتكون اذن واجبة او ممتنعة
بالذات هف والحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة وجود ذلك
الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضى باستحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي
والعرضي فاى مانع من ان يكون ممتنعا الا من جهة وقوع الرفع بالناسخ وعلمه بذلك
فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعـ كما يعلم انتفاء الحكم
في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاء من جهة دفعه الحكم بالناسخ وعلمه بذلك
الانتفاء من جهة دفعه الحكم بالناسخ هذا وقد ذكر واحد وذا اخر للنسخ قد اخذ
الازالة في عدة منها جنسا وهو بمعنى الرفع وفي عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحد الغزالي بانه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا لكان
ثابتا مع تراخيه عنه والامدى بانه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم
خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع تاخره عن مورده
وعنهم ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن هذه العبارة او عن انقطاع زمان العبادة
وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب لوضوح كون
النسخ فعلا حاصلا بالمعروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ
فعله الا بمجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع الحكم المتقدم وليس نفس قوله رفعا
فلهذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكى عن المعتزلة

فالامر

فالامر ظاهر فما يستفاد من الامدى من بناء ذلك على الناسخ حقيقة هو الله سبحانه
او الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر
وان قلنا بكون الناسخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر
الحاصل من الخطاب المفروض ليس ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ عندهم الا بالنسبة
الى تعلق الخطاب وما بنفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا
فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق فكيف يصح القول بكون الخطاب
الثاني او تعلقه عين رفع الاول فما كان ما ذكره من الخطاب الاول منسوخا والثاني
ناسخا ولو سلم شيء على التسامح في التعبير هذا وقد ظهر بما قررناه في تفسير النسخ الفرق
بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا لما اريد بالعام ودافعة لما دلالته على العموم بحمله
على ارادة الخاص بخلاف النسخ فانه رافع لمدلول النسخ من دون بعث على الخروج
عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا
للحكم على سبيل الحقيقة واما ان جعلناه دافعا له بالظاهر نظرا الى ما ظهر من قيام المنسوخ
فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع بلوغ
ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون
النسخ تخصيصا للحكم ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال والافراد فهو اذن
بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وان افاد في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص المعروف
ان كان هناك عموم لغوي يفيد شمول الحكم للازمان والا كان تقييدا للاطلاق
ما دل على شمول الحكم كذلك ولذا جاء انقسال الاذن بالخطاب الاول كان يقول

افعل هذا الى الزمان الفلاني او انفصاله عنه كان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني
وانفصاله عنه كان يقول بعد مضي مدة من الخطاب الاول انما ذكرت استمرار الحكم
انما اريد به استمراره الى هذا الزمان هذا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان
تخصيص لا رفع فيه بالنسبة الى نفسه الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم الثابت هذا
مع تراخيه واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا او لا ثبوت للحكم اذن على وجه الدوام
حتى يكون ذلك التخصيص وافعاله وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص ح كون النسخ
رفعا للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف التخصيص لانه بيان صرف ولذا لا يجوزا قتران
النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه به على جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم
او يقول افعلوا كذا الى ان ارفعه عنكم ونحو ذلك وقد اعتبروا وجوب مقدمة او استلزم
وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل لا يحكم اولا بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد
وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع
للحكم الشرعي والظاهر ما كان اللزوم منهما بيانا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة
العقلية لاندراجه اذن في الدليل اللفظية فيندرج في مدلول الكتاب والسنة وعلى
هذا قد درج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث اصالة
البراءة والاباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاها جواز
الترك والفعل في ظاهر الشرع وان كان الفعل واجبا او محرما بحسب الواقع كما سيجيء
تفصيل القول فيها انشاء الله وقد تورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل
بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به العقل على الحكم فما

يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حكم
به فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل واجيب بانه ليس
المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل
وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من
الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم وغيرهما مما دل العقل عليه وهذا المدلول
هو ما حكم به ودل العقل عليه وهذا المدلول وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس
دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض المقترن بالحد
الاوسط فالحق في الجواب ان يقال الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن
الفعل وقبحه عقلا فانه دال على حكم الشارع به نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي
العقل والشرع نعم قد يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل
اولا كون ذلك مما حكم به الشرع حسبما ياتي الاشارة اليه وح فالدليل العقلي هو ما يوصل
العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا لم يمكن
عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح وكان عد العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معنا
اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة في الادراك المفروض فيه
مفهوم النسخ ايضا كون الحكم الاول شرعيا وكان الرافع له شرعيا ايضا فلو ارتفع بالفعل
كزوال القدرة لم يكن نسخا فاذا تحقق الامور الثلثة مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين
التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك وجوه اخر للفرق بينهما ذكروه
في كلماتهم منها عدم جواز النسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بخبر الواحد ومنها ان النسخ

يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض من مدلول العام والا لبطلان
التخصيص المستوعب ومنها ان التخصيص لا بد ان يكون قبل حضور وقت العمل به لعدم
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ومنها التخصيص لا بد ان يكون قبل حضور وقت
العمل به لعدم جواز تاخير البيان انه لا بد ان يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على
القول به كما سياتى الكلام فيه انشاء الله ثم لا ريب فى جواز النسخ و وقوعه وقد وقع
هنا خلاف ضعيف فى المقامين وقد اتفق عليها اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طائفة
من اليهود

المطلب الثانى قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل وقد مر تفصيل القول فى ثلثة منها بقى الكلام فى الادلة العقلية والمتقدمون لم
يتعرضوا الا البعض لمسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه
نفصل الكلام فى اقسامها ونميز الصحيح من المزيف منها ونوضح القول فى وجوهها وشعبها
انشاء الله فنقول المراد بالدليل القطعى العقلى يستنبط منه حكم شرعى سواء حكم به العقل
استقلالا من دون ترتبه على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت
حكم اخر ولو من جهة الشرع يترتب على ذلك الحكم العقلى حكم شرعى اخر وعلى الاول
اما ان يكون ما حكم العقل به اثباتا للموضوع فى نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له
بالنظر الى ظاهر التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الامر فهذه اقسام ثلثة والاول
مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين العقل والشرع والثانى مسائل

الملازمات

الملازمات كاستلزام وجوب الشىء حرمة ضده والثالث نحو الاصالة البرائة والاستصحاب
مقدمة الى غيرها
الملازمات كاستلزام وجوب الشىء غير ظاهر وجميما يانى الاشارة اليه هنا وقد ظهر
مما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح ثانيهما كون
حكمه دليلا على حكم الشرع والاول من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حجية العقل وليس
بحثا من الادلة بل اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع والثانى من مباحث اصول
الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول من مبادى
الثانى حيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم فى المبادى الاحكامية
اثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين فى المبادى
الاحكامية دون الادلة الشرعية نظرا الى ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها
هنالك عن بيانها فى مباحث الادلة لرجحان اعنى التكرار وربما يجعل الوجه فيه كون
المسائل الشرعية عليها   لكون ما يتعلق الفعل بادراكه من المسائل على الوجه
المذكور من الامور الواضحة فى الشريعة بل الضروريات الخارجة عن عداد المسائل الفقهية
فلذا لم يذكروها فى الادلة واوردوها فى المبادى الاحكامية وهو كما ترى هذا
فلنورد الكلام فى تلك الاقسام فى فصول الفصل الاول فى بيان استقلال العقل
بادراك حكم الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه
له على لسان حججه وهو الذى ذهب اليه علماؤنا الامامية بل واطبقت عليه العدلية
بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق المتمسكين بالشرايع
والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متاخرى علمائنا الاخبارية
وبعض من حمل ذلك الا ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت الحكوم به واساسا فهم

انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق
به ادراك العقل اذ لا حسن ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن الحكم حكم الشرع
فلا حكم للعقل فى التحسين والتقبيح اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم
الشرع بل كان الافعال سا ذجة قابلة لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهى فى
نفسها مع قطع النظر عن متعلق الامر والنهى خالية عن الصفتين فاقدة للامرين
واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين وانما ينكرون حجية
ادراك العقل او وقوع التعبد به فى الشرع على ما ياتى تفصيل القول فيه انشاء الله توضيح
المقام ان الكلام يقع فى مقامات احدها انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم
الشرع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع بها وفق تلك الجهات
كاشفة من تلك الصفات الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريع الشارع من جهة ارشاد
العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه وفسادهم لقصور عقولهم عن ادراك
ما فيه هلاكهم ونجاتهم او انها امور لا حكم لها على الحظر لانفسها مع قطع النظر عن امر الشارع
ونهيه عنها فهى حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطابين وهذا هو
الذى ذهب اليه الاشاعرة والظاهر مما حكاه انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول ايضا
خطاب الشرع ايضا وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلقا لامر الشارع ونهيه
من غير استحقاق مدح عقلا على الامتثال او ترتب ذم على تركه وهذا هو الظاهر
من مذهبهم لانهم لا يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرة فلا فرق عندهم فى نفى حكم
العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان ذلك قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده

او كونه

او كونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عند
العقل على مذهب العدلية ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقى من اوضح الجهات
المحسنة وكذا عصيانه ومخالفته من اعظم الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم الاتية نفى الحكومة
عن العقل كيف ولو جوزوا حكمه فى المقام لجرى فى غيره ايضا فالظاهر انهم يجوزون ان
يجعل الشارع من اطاع اوامره مورد الذم ومن عصاه مورد المدح كما يقتضيه بعض
ادلتهم فيحكى الامر فى شرح المواقف وشرح القوشجى من تفريع استحقاق المدح والذم
على تعلق الامر والنهى عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع با
لفعل ونهيه محتمل ليس على ما ينبغى فليس الحسن والقبح عندهم الا مجرد كونه متعلق حكم الشرع
باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازى فى الاربعين
وغيره ثم ان الكلام فى هذا المقام فى الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين
والنافين يقول به كليا او نفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكى الاتفاق
على خلافه وان كان للمناقشة فيه مجال كما سياتى ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال
وقبحها من غير اعلام الشرع بهما او بيانه لشىء منها فالاشاعرة المنكرون لاصل الحسن
والقبح العقليين يلزمهم نفى ذلك راسا واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك
بل وحصوله فى بعض المطالب وقد انكره جماعة منهم الاسترابادى حيث ذهب
الى انه لا اعتماد على شىء من الادراكات العقلية فى غير ضروريات فلا يثبت شىء
الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى الامر فى ذلك على ان الامور المتوقفة
على المقدمات البعيدة عن الاحساس فما يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون

الى شيء منها وحصله نفي الادراك المعتبر وان ما يترائى من ادراكه فليس بادراك على
وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزايري وقرره في
غير واحد من كتبه الا انه نص على ان ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل
اصلا وكانه اراد بالبديهي ما كان بديهيا عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا
عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسئلة من نظريات الدين كما يظهر
ذلك من التامل في كلامه وحاصله فيرجع الى ماذكره المحدث المذكور وقد نحو ايضا
كالمحدث المتقدم باختصار المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن العترة
ثم وقد تبعهما في المقالة المذكورة وصاحب الحدائق الا ان في كلامه بعض خصوصيات
نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فمحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الا
عتماد في امر الدين اصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل الاعتماد لهم على شيء
من الادراكات العقول في شيء من الاحكام التي صادفها غير محسوسة كمسائل الهندسة
الامكان من قبل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب
بعض افاضل المتاخرين من علمائنا الاصوليين الى التفصيل من العلم الحاصل للعقل
بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون
الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ
الى حد الضرورة مطلقا سواء كان مما تسالم فيها العقول او كان ضروريا عند المستدل
وان نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم
والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول عليها حسبما

ما اشرنا

ما اشرنا اليه وسنبين ذلك من مزيد فساد لتتم الابتنية بعون الله تعالى وقد ينقل
هنا قول اخر اسنده بعضهم الى بعض المتاخرين وهو التفصيل بين المعارف الدينية
وبين الاعمال الدينية فقال بحجيته في الاصول دون الفروع وهذه جملة الاقوال في المقام
والكلام هنا اثبات الايجاب الجزئي والسلب الكلي اذ لا يعقل دعاء المرجحين ايضا
كليته في المقام ولا يذهب عليك انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك
شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيف وبيانه
كالاوضاع اللفظية فليس للعقول فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها من طريق العادة
ويمكن ارجاعه الى النقل اذ هو سبيل المعرفة العادية بالنقل وقد يقال بحصول العلم
بها على سبيل الالهام ونحوه وهو على فرض تحققه لبعض الاشخاص من التوقيف الا انها
انه اذا قيل بادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم
الشرع به كذلك فيكون ما تعلق به واجبا او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه
العقل ولا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا
غيرهما من الاحكام الشرعية الا بعد ورود في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا
عقاب على شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب هو الاول بل الظاهر
اطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين
حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض
العامة حكاه الزركشي عن جماعة من العامة حكاه الزركشي عن جماعة من العامة
واختاره قال وحكاه الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد قال اليه صاحب الوافية من

من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة المذكورة و
استشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت
حسن الفعل او قبحه وقد تبعه في ذلك السيد الشارح لكلامه وقد ينسب الى بعض
الجماعة المقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير
واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية حسبما مر نعم قد يومى اليه بعض
ادلتهم وليس صريحا فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر بما قررنا انه قد وقع ا
لكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع
الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل
نزاعهم في المسئلة انما هو في المقام الاول انما منعوا من الثاني لتفرعه على الاول
لم يفرقوا بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة المعروف من اتحاد المناط في
البحث معهم في المقامين لكن ادلتهم المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما هي في
الحسن والقبح في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل حسن
بعض الافعال وقبحه في الجملة فكانهم اكتفوا بذلك من اثبات الكلية لعدم القول
بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة وبعضهم وبتبع كلماتهم في المسئلة او لانه الثمر في الاحكام
الشرعية واما تلك الدعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل لخصوص الحكم فيها فلا
يظهر لها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة
وانه لم تف باثباتها تمام ما ادعوه في المقام في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب
الجزئي والسلب الكلي لينطبق ادلتهم على تمام المقصود ونحن نتكلم في الخلاف الاول

على نحو

على نحو ما ذكروه ونتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين وتفصيل القول في ذلك كله
في ابحاث ثلثة البحث الاول في اثبات التحسين والتقبيح العقليين والخلاف
فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء وقد اتفقوا على اثباته ولنوضح
الكلام في ذلك المرام برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة
والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان
المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات عديدة احدها كون الشيء كمالا او كونه
نقصا كما يقال ان العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واهتدى له غير واحد
من المحشين وان الكلام فيما يتصف به الافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور
انما يتصف بها الصفات كما في المثال المذكور ولذا نص في شرح المواقف انه امر ثابت و
انت خبير بصحة اتصاف الافعال به ايضا اذ نسبت الى الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة
الصفات بل لا يبعد ان يدرجها فيها الا ترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد كمال
للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع
الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة المصلحة ومخالفتها
والمراد بها ما يعم المصلحة الواقعية او المصلحة الملحوظة بالنسبة الى جهة خاصة وان لم تكن مصلحة
في نفس الواقع فالاول كما تقول ان طاعة الله سبحانه حسنة او مشتملة على مصلحة العبد
ومعصيته قبيحة يعني مشتملة على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان
اي بالنظر الى امور سلطنته وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع وهذا المعنى مما يختلف
بحسب الاعتبار وبالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص مفسدة

وان كان على السلطنة
وربما

للاخر بل قد يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة بالنسبة الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى الثاني موافقة الغرض ومخالفته وجعلها في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما وحمله لا داعي الى التكليف رابعها ملايمة الطبع ومنافرته ذكره الرازي والعميدي وقد يتكلف بارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذان الاطلاقان الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليها بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليها لكونها عنوانين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي سادسها كونه مما يمدح فاعله او يذم وقد نص جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل او الشرع وهو يساوق الذم فينطبق الحدان في القبح فما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام مما لا وجه له اذ معنى لحكم العقل لعدم كون العقل سابقا للاحكام بحرمته وترتب الذم عليه ومقصود العضدي وغيره ممن ذكر المعنى المذكور انما هو بيان اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر في الحسن الاخير ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المعنى ويجيء نظيره في الحد الاخير ايضا اذ اكتفى في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين او اخذ الذم وعدمه فيهما وكذا اخذ الحرج في حد القبح واخذ الطلب في حد الحسن او اخذ المدح والذم فيهما كان وكذلك الحال لو اخذ

الثواب

الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب ومطلوبية الفعل يساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج يتساوق فما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في امر الآخرة بين الاندفاع اذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب على فرض ورود ما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني اذ ضرورة القول به بالنسبة الى العائد ذلك الحال فيه بالضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب المدح او ما يساوقه عليه والثاني انه ما لا يترتب الذم او ما يساوقه عليه فعلى الاول يخص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام والى الاول نظير ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبح ما اشتمل على صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع على فاعله او بالذم له والى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو ان الحسن هو الذي لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبح هو الذي يكون على صفة تؤثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وهو ان القبيح ما ليس كذلك وعلى الحد المعروف عن الاشاعرة من القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي كذا الحد الاخر المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هناك خلاف في التفسير وقد عرفت ان اكثر تحديداتهم يوافق الاخير فكانه الاعرف في الاستعمال وهو ان الاول

بالمقام ليعم الكلام ساير الاحكام ثم ان ما ذكرناه من تعاريف الحسن والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان حسنا او قبيحا ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحوه على الحد الثاني للمعتزلة ثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان حسنا او قبيحا ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحوه على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبح ويرد عليه في حد الحسن شموله للقبح الذاتي اذ ليس فيه صفة تؤثر في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت للذات الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايضا اعني المنتزعة من نفس الذات فاندفع الايراد من المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاحكام الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح الذاتي للافعال حاصلا لها للذات او للاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير بان المناسب للتحديد بل صحة الحد على جميع الاقوال ليصح نقل الخلاف بالحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل اذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه ثم على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكر وقد يناقش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون العقل بحيث يترتب المدح او الذم عليه منهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشرع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف في

التفسير

التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به في الشرع او النهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل للنهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا عدم الحرج ووجوده في الحدين المذكورين فلا يصح الحدود المذكورة فالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذ اي منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثاني ان ما لم يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال الاطفال والمجانين ونحوها وكذا حال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بها على ما ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من افعال المذكورين وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يذب عنه بان الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهي فيه او لا انه يلزم عدم صحة اتصاف الشيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك يقولون انهم يجوزون خلو بعض الاشياء عن الحكم وح يندرج ذلك في الحد ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير شموله للاربعة من الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن الحاجبي الحكم باندراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزلة

وقد اشرنا اليه فيه ان الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الفعل
منه ما يكون له فعله من دون قضاضة عليه وهو في محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم
بادراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ كون المكروه مما نهي
عنه وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما مور به عند الجمهور كذا المكروه ليس بمنهي
عنه عندهم ومعه لا يتم الكلام المذكور نعم انما يتم ذلك على القول بكون النهي
حقيقة في الاعم وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور
ادراج المكروه في الحسن وهو اوفق بظاهر الحد هذا وقد يورد في المقام ان
الظاهر من الحد والمذكورة اختلاف المعنى الحسن والقبيح عند الفريقين من غير اشترا
بينهما الا في التسمية اذ المعتزلة يقولون بمعنى الحسن صفة قائمة من شانها استحقاق
الذم والاشاعرة يقولون الحسن عبارة عن كونه الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه
والقبح كونه بما ذم عليه غير حصول استحقاق المدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة
باعثة عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا
عليه بين الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا
بل الحسن بالمعنى الذي عندهم في معنى الحسن والقبح دون وضعها كما هو ظاهر وعنوان
البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث
يترتب الذم عليه والقبح كونه بحيث لا يترتب الذم عليه ولا خلاف بين الفريقين في
تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالمدح والحاكم بالذم فا
لعدلية على ان المدح انما يترتب عليه بحكم العقل الصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة

على انه

على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشرع من غير ان يكون الحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده
فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كانت الحقيقة المذكور باعثا على
اختلاف الامرين حسبما ذكر واللاحوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف
في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون
تفسير الاشاعرة لهما امرا مبنيا على مذهبهم على بنائهم على نفي العقليين فتم المقام الثاني
في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل في الجملة لكل
من الامرين ولهم في ذلك متمسكات من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها
ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد به كافي الجملة ضرورة
الوجدان ولذا يحكم به الفرق المتشعبة من صنوف الانسان حتى منكر الشرائع والاديان
بل يعلم بعض الحال في بعض وصادقة على من الحيوان فان الحكم بحسن
الاحسان على بعض المضطرين ممن له كمال الحاجة والانعام عليه بما يحفظ حياته عند
الوقوع في الهلكة كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صفة الجميل على
قدر نكثه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث
لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه
من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادق رجلا منقطعا عن الوفقة وقد
بقي منفردا في مهمة قفرة في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا للنجاة ولا
حيلة وقد غلب عليه الجوع والعطش بحيث لم يبق قوة على النهوض وقد بقي طريحا
على التراب وصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وايقن بالموت والفنا وقد غلبه

الاعياء لما الفى من التعب والنصب والعناء فلما داناه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره
ومسح التراب من جبهته وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يفيض الماء شيئا فشيئا في
حلقه وقد اظله عن الشمس بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة
ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله فهيأ له الموائد وسقاه من الزلال
البارد وانعم غاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع من الاكرام واخذ من اهله وعياله ومن
له من الخدم الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النصب اعطاه زاد
او راحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه وشيعه الى ان اوصله الى طريق ودله
الى ما كان يريده من مقصده ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضرر عن
المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما رأى ح توفر نعمة
والفراد صاحبه وتمكنه من قهره كر عليه بسلاحه واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء
من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء
الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله فهتك عرضه واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق
ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير
ضرورة داعية اليه او شدة حاجة او اضطرار باعث عليه او عداوة سابقة فيه عود اليه
بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازات النعمة بالنقمة فاي عاقل يحكم بتساوي
الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثناء واللوم افيجوز ذو عقل من العقول
الحكم بمساوات الفعلين وتساوي ذينك الشخصين ما اتيا به من الفعلين الى ان
يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحهما الى الاول والاخر ليكون

حسن

حسن احد الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء سواه وهو كما ترى في الوضوح
البطلان من ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى النسوان والصبيان ومما تبادي بضرورة ادراك
العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على بعضها اطباق العقلاء على المدح على جملة من
الافعال والذم على جملة اخرى وكذا لذا يحكون بحسن عفو السيد عبده اذا عصاه وبذم
على عصيان مولاه وبمدحه اذا داوم ممتثلا لاوامره منتهيا عما نهاه وبذم مولاه وما وسم بغير
ما يستحقه ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الاعصار والازمان في جميع الاعصار والبلدان
يبنون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها وعلى اقدام العاقل
على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم ما يترتب على الاول
من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الاتيان بالاول
وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عما ورد فيه في الشرع ومما يبنيه على ذلك ايضا
لو خير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجة
لاختار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره وما توهم من عدم
استواء الصدق والكذب من جميع الجهات وبمجرد فرضه غير نافع مع انتفائه في الواقع اذ لا
اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة مدفوع بانه لا يستلزم ان يكون ايثار الصدق
من جهة حسنه بالمعنى المعروف او قبح الكذب لفضا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق
فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن او القبح بالمعنى المتنازع فيه ممنوع اما الاول فلان
المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض والمخالفة له
لا في مطلق الصفات اذ لا فائدة في اعتباره في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما

فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا من الكذب والصدق من حيث
هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما من الكذب والصدق النافع نفع تحقق بما فرض المساوات
في الاثار ولذا اذا صدر من غير المميز لم يجد اختلاف بينهما اصلا مع ان مخالفة الطبع مما
يدركه غير المميز في الغالب فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو ملزوم الحسن
والقبح العقليين لملائمة العقل للامور الحسنة وتنفره من المستقبحة كما هو الشان بالنسبة الى
ما يلائمها وينفر عنها وصفة الكمال والنقصان تثبت حصولها في الافعال فليس الا من جهة
الحسن والقبح اذ ليس العقل بالمتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله اذ المتصف بالنقص الا ما يذم
عليه وقد اعترف به صاحب المواقف حيث اورد على اصحابه المستدلين على امتناع الكذب
عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع فانه انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة وهو
كما ترى بمنزلة اعترافه بالحق الا ان اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب واعترافه
بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قيام الضرورة من العقل
بحسن شيء او قبحه وما ادعي من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة انما هو من جهة الالف
بالشريعة وملاحظة احكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك
هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل قد يكون باحد المعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع
كموافقة الغرض ومخالفته وصفة النقص ونحوها واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت
الحسن والقبح بالنسبة الى افعالنا دون افعاله تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني
عليه وقياس الغائب على الشاهد مما لا وجه له سيما بالنسبة الى الله تعالى مع انا نقطع بانه قطعا
لايقع

لا يقع منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح قطعا انتفاء الجميع ظاهر اما الاول فبان نفرض ذاتك
فيمن لا اشتغال له بالشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا
او نقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك
الحكم المذكور كما نحن عليه بعينه وما قد يتوهم من ان فرض انتفاء الشيء غير انتفائه بالواقع فاذا
كان الالف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء
تلك الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك التقدير الا ترى انه لو قطع النظر عن
المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل له العلم بها بملاحظتها اما تفصيلا او اجمالا
وكذا العلم الحاصل من جهة الحواس الحواس كالابصار والسماع ونحوها ما لو قطع النظر عن
الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام العادية كقبح الشيء
عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس والاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين
والمذهب كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما فانه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة في الشرع
لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون
تفاوت اصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن
جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات الاوليات
اذ لو لم يكن كذلك وكان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف
ما قد يورد في المقام من ان الحكم في المقام ضروري حاصل من ان العادة مثلا فيه توقف
العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من
الواضحات عندها بلغ في الوضوح الى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها في حكمها مع علمها

عن المسبب والغفلة عنه فان غير الاوليات مما لا يصل الى الحد المذكور وان بلغت في الوضوح ما
بلغت قد يحصل الاشتباه في المقام في تجويد النظر عما عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير
ملاحظة لما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فيعين الحال فيها بنحو
ما بينا ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل له
في المقام المذكور اصلا كيف وليس ذلك باوضح الشريعة والعادة من سائر ضروريات
الدين من وجوب الصلوة والزكاة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات
والملبوسات والاداب ومع ذلك نجد الفرق البين الامرين والاختلاف الواضح
بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرناه
كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة خصوص استحقاق
المدح والعار والذم على ان موافقته ومخالفته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض و
الحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعترف بحسن احدهما وقبح الاخر من وافق ذلك اغراضه
او خالفها وصفة الكمال والنقص لو لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد ارجاعها الى محل
النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه واما الثالث فمع انه فاسد في نفسه ادى عدم العقول
بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى انه لو عاقب عباده
بالله خاتم الانبياء عليه الاف السلام والثناء مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته
متحملا للاذى في جنبه لم يعصه طرفة عين ولم يحصل منه سوى الانقياد لرب العالمين
حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا من الحرام لكان مستقبحا عند
العقل مستنكرا في حكمه ولذا نقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه
لو ثبت

لو ثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يقبح من الله سبحانه شيء من الافعال والتالي باطل فالمقدم
مثله فالملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
فينسد باب اثبات النبوات ولا يتم معه التحدي على احد من النبوات وجاز الكذب في
جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس وا
لمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد الطريق الى معرفة الاحكام وتمييز الحلال
من الحرام فيتعطل الشرائع المنزلة وينتفي الفائدة في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة ولزم
ايضا جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت
والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيء ومع
المسيء بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعد
المطيعين من الثواب وينتفي حينئذ فائدة الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وقد اجيب
عنه بوجهين يتحصل كل منهما بوجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبيح في افعاله تعالى بغير
المعنى المذكور فتارة يؤخذ الحسن فيهما بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقال ان اظهار
المعجزة في يد الكاذب مخالف مصلحته فلا يقع عنه تعالى وكذا في الكذب ومخالفة الوعد
وتارة يقال ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه سبحانه وقد نص الاشاعرة في
الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى ثانيهما انه لا ملازمة
بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى وتوقعه عنه بل يصح ان يقال في مكان و
توقعها عنه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين العلم بشيء واحتمال خلافه
بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعالى

وهي كافية في قطع بعدم القطع كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه
مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله سبحانه وليس ذلك الا من جهة العادة ونقول
مثله في المقام وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة
بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يراد هناك وجهان اخران بالنسبة
الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فيكون قديما ولا
لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق اما الملازمة فلتنافي
مع الصدق فيقتضي وجود احدهما عدم الاخر ومن المقرر ان ثبت قدمه امتنع واما بطلان
الثاني فلقضاء الضرورة بان من العلم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وثانيهما وهو الذي
اعتمد عليه في المواقف عن استحالة الكذب عليه اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا في كلامه وقد
علم اخباره منه ضرورة الدين وقد دل المعجز على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك
بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد في التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول
فبما هو بين من ان مجرد موافقة المصلحة وعلمها لا يقتضي وجوب الفعل على الله سبحانه
او امتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصالح ولا يمتنع عليه خلافه كما هو
مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل
النزاع لرجوعه اذن الى المدح والذم وقد دفع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة
الكذب عليه تعالى في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطالها بمنع المقدمة المتقدمة
واما الثاني فلا رجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع حسبما مرت الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار
الفعل

الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها الحال فلا يجري ذلك
في اول الانبياء بل ولا في احد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا من المعجزة فمن اين يحصل
العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب الى العلم بجريان
العادة انما يحصل بعد العلم بعدم كونه في شيء من اخباراته حتى يتحقق العادة المذكورة
وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخباراته الغائبة من حواسنا ومعظمها كذبا هذا
هذا ان ارادوا بالعلم العادي الضروري عقيب ذلك الى الجواب الرابع وهو الذي
يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي في الكتب الكلامية واما الرابع
فبان حصول العلم الضروري في المقام بمجرد الاتيان بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت
عليه عادة الله سبحانه في افاضة المعلوم الضروري اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في جلية الفطرة
والوجدانيات وردات الاسباب من المحسوسات والحدسيات والتجربيات ولا يندرج ذلك
في شيء منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالفة لما جرت عليه
العادة ودعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظايره بحصول العلم
غير مسموعة لكن ادعى ايجاب علما ضروريا بحدوث الافعال عقيب ثبوت دليل
وقوله عمرو او نحوها مما لا ارتباط له بحدوث الافلاك مضافا الى انه لو بني الامر
على ايجاد العلم الضروري كيف ما كان لما هنالك حاجة الى المعجز وبيان ايجاده بمجرد
ادعاء النبوة فيكون اعتبار ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال الكتب ايضا
عبثا لاكتفاء بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب ومقتضى في الجميع
كون ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يؤيد المرام قلت ويمكن دفعه بان ذكر

في المحسوسات الا بان يكون نفسه محسوسا بل يكون ما يؤدي اليه حسنا فانه ايضا بمنزلة الا
الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة والسخاوة ونحوها من الصفات النفسية من
الاحساس باثارة البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بمباديها
وبذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ويكون العلم به من مؤدى المحسوس وح
نقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعاء النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول
الخارق كذلك يفيد العلم بصدق المدعى

ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ما تبين
لها النفس ذواتها وانها يثبتان لها من جهة الامور الخارجة عن الذات على اقوال احدها
انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكلهم ارادوا انهما ثابتان لها
بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية واعتبار عدمي على نحو
ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء وراء الذات ويحتمل ان يراد
به ان النفس الذات قاضية بثبوت الحسن او القبح وان امكن ان يعارض الذات جهة
خارجية يمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر مما حكي عنهم
منهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات وعلى الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيهما بل يكون نفس
الذات

الذات ايضا كاحد الاعتبارات ويشهد له ايضا الايرادات الموردة على القول المذكور
فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انها ثابتان لها الصفات حقيقية توجب ذلك وعزي
القول به الى جماعة ممن تاخر عن اولئك الاوايل والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات
اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول
به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية
على معناها المعروف مما لا يعقل في المقام كما لا يخفى ثالثها التفصيل بين الحسن والقبح فالاول
يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكانه اراد به اللازمة
حسبما مر وحكي القول عن ابي الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى
الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه با
لاعتبارات فليس شيء منها مستند الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين
شيء من الوجوه المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا الى الذات والى الصفات اللازمة وقد
يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى صحة استناد الى كل من المذكورات
فيختلف الحال باختلاف الافعال بعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة وسيجيء البناء عليه و
ستعرف ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزم امتناع النسخ بناء على
كل منهما اذ لو كانت الذات بمجردها او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين
استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني انها لو كانا ذاتيين باحد الوجهين
المذكورين لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من اخر كالكذب
فانه قبيح لو اذا اشتمل على مفسدة خارجية وحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ

بنى آدم او دماء المسلمين تركه من اقبح القبائح وكذا الحال فى الصدق وغيره من الافعال
الثالث انه لو قال لاكذبن غدا لاجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه
صدقا وقبيحا من حيث كونه مقتضيا الى كذبه فى الخبر الاول والمفضى الى القبيح قبيح وان
كذب فيكان قبيحا من حيث كونه كذبا وحسنا من جهة افضائه الى الصدق فى الخبر المتقدم و
المفضى الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مقتضيا الى القبيح كما فى المقام ويجرى نحو ذلك فيما اذا
اخبر بايقاع ساير الامور القبيحة واورد عليه انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح فى كلام الغد
على شئ من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب فى الجملة او فى كل ما يتكلم
فيه فعلى الاول مجرد صدقه فى الخبر المفروض لا يؤدى الى الكذب فى الخبر الاول لجواز كذبه
فى غيره وان كان الثانى فكذبه فيه لا يفضى الى صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه فى غيره
وقد جعل التفتازانى ذلك وجها لاضراب العضدى عن التقرير الاحتجاج بلزوم
اجتماع الامرين فى الخبر اليومى بيانه على ما ذكره ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع
او لا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع قبيحا من جهة استلزامه وقوع
متعلقه الذى هو صدور الكذب وعلى الثانى يكون قبيحا لكونه كذبا حسنا لاستلزامه
انتفاء متعلقه الذى هو الكذب القبيح قلت ما ذكره انما يتجه لو لحظ ذلك بالنسبة الى
مخصوص واما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب فى الغد ثم لزوم اجتماع الصفتين فيه اذ نختار
الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب فى الغد انما يكون مع صدقه
فى جميع ما يخبر به فى الغد فهى حسنة من جهة كونها صدقا قبيحة من جهة استلزامها الكذب
فى الخبر اليومى او نقول ان ترك الكذب حسن فانه ضرورة حسن تركه القبيح من جهة
استلزام

استلزامها الكذب فى الخبر الامسى وكذا اتيانه بالكذب الحاصل بكذبه فى خبر واحد قبيح من جهة
كونه كذبا حسن من جهة ادائه الى الصدق فى الكلام اليومى والمفضى الى الحسن متصف بالحسن
وهذا ظاهر بل يشكل الحال فى التقرير الذى ذكره فانه ليس الخبر اليومى سببا لكذبه فى
الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على الكذب فى الغد فان كان الصدق فى المتوقف
على الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومى حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبيح
والالم يتصف بالحسن والقول بان تسليم ارتفاع الحسن يقتضى التخلف فى الذاتى مدفوع
بان ذلك ايراد اخر لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبيح لا يلزم
ان يكون قبيحا غاية الامر ان يقال بثبوت القبح فيما يفضى الى القبيح ولا افضاء اليه بالنسبة
الى الكذب فى الخبر اليومى على الاول ولا الى عدم وقوع الكذب منه فى الغد كما ادعاه
فى الثانى وهو ظاهر فدعوى حصول القبح فى الاول والحسن فى الثانى من الجهة
المذكورة ممنوعة بل فاسدة فظهر بما ذكرنا ضعف ايراد التناقض بالنسبة الى الخبر اليومى
وانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الذى حصل ما قرره العلامه وغيره هذا و
قد اورد على الوجهين الاولين باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان
الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر فى الناسخ ولا
ضير فى كون الزمان مسوغا للفعل الذى هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا
بطبيعة غير ما تعلق به الاخر مثلا يقال ان صلوة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة فى
طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة مختصة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة
والنسخ كاشف عن ذلك لا يقال ان الحكم فى الناسخ ان تعلق بالمنسوخ لزم المحذور

وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين بغير ما تعلق به
الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفى فى صدقه
اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعد الفعلان فى الظاهر مع
عدم ظهور النسخ فعلا واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثانى
فبان كلا من القيود المذكورة التى بها يختلف الافعال فى الحسن والقبح من جهتها انما
فى وظيفة طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلق الحسن والقبح فى الفروض
المذكورة مغايرة بالنوع لطبيعة الاخر وان اندرج الجميع فى جنس واحد كالكذب
فى الفروض المذكورة مغاير بالنوع لطبيعة الاخر فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع
من الفعل والخالى منها نوع اخر وهكذا ويرد عليها انه لو بنى على اخذ الاعتبارات
والوجوه فى طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل
باعتبارية الوصفين ياخذ بالفعل مجردة طبيعته نوعه يختلف حسنها وقبحها باعتبارية
الوصفين باخذ بالفعل مجردة طبيعته نوعه يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك
الاعتبارات والقائل بكونها ذاتيين ياخذ جميع ذلك داخلا فى ذات الفعل او يجعلها
ما قيل فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات مما لا خلاف فيه
على القولين المذكورين وانما الخلاف فى اعتبارها داخلة فى طبيعة الفعل او خارجة عنها
قلت فالظاهر ان النزاع المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه يخلو عن ثمرة اذ كل
موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه خارجة يصح للاخر ان يجعلها داخلة
فى ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود
مجازفة

مجازفة بينة لوضوح ان كلا من الميتة فى حال السعة والشدة طبيعة واحدة غير ان الوقوع
فى قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان فى حال السعة وكذا الحال فى ساير المقا
من حال الخوف على النفس او العرض او الحال او عدمه على اختلاف المقامات فالقول
المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المعروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو بمكان
من الوهن وقد يجاب عن الثانى ايضا بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف
الجهات مما لا بعد فيه فى جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما او ضربه تاديبا فان
مجرد اندراجهما فى اسم الضرب لا يقضى باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال فى القتل ظلما
او قصاصا او على ساير الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير
ذلك فان من الظاهر ان القائل بكونها ذاتيين قائل باختلاف الحكم فى المقامات ا
لمذكورة وليس ذلك الا ان يجعلها طبايع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما
لا يمكن فيه ذلك فيلتزم هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلها كما
فى اكل الميتة فان اكل المبتذل قبيح ايضا الا ان حفظ النفس المتوقف
عليه واجب ايضا وتركه قبيح والقبح هناك اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه
وكذا غصب اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين فاذا توقف على
غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد من مراعاة اقل القبيحين ان كان
هناك ترجيح والا فلابد من على وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبح
وبدفع ذلك بان من الظاهر انتفاء الافعال المذكورة فلا معنى
بثبوت القبح فيها وكونها اقل القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال اذن

كيف ولوكان القبح باقيا فيها وكان الاتى مذموما عند العقل لزم
التكليف بالمح وهو ممتنع باتفاق العدلية والقاطعين بثبوت العقلية والقوة
بثبوت الحكم القبح فيها بملاحظة ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها
بما هو اقوى فى القبح هو قول بثبوت الحسن والتقبيح بالعارض ايضا ويكون
قولا بكونها ذاتيين بالتفسير الاخير وقد عرفت انه لا ينافى القول بثبوت
الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول به فى الحقيقة اذا ثبوت الحسن من جهة
الذات منضما الى عدم ثبوتها ما يقتضى القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة عن
الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما فى الفرض المذكور ولو ورد على الثانية
تارة بالمنع من حسن الكذب فى القدر اذ الاخبار بالامر المستقبل المتعلق بفعله اما
وعد وما هو بمنزلته وليس التخلف فى مثله مثل رجا وكان قرينة المقام
فى مثله قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم انما يتم ذلك الى بالعوائد كما
فى وعد ووعد على بعض الوجوه والاخبار المفروض فحقهم فلا
يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح مما تعلق به الا
خبار المذكور انما يكون بالذات فلا يزول عنه غاية الامران يثبت هناك حسن
بالعارض من جهة ادائه الى صدق كلام الامس ولا منافاة بين القبح الذاتى والحسن
التبعى اذ ليس الاتصاف به ح حقيقيا وانما يتصف به من جهة قبح لا دفعه تبعا كما
فى ثبوت السكون بالذات للجالس فى السفينة مع اتصافه بالحركة التبعية قلت
الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبح
ما لم يكن

ما لم يكن للفاعل كذلك لن يفعله ومن البين ان المقصود على تلك الصفة
بحسب الواقع لا ان يثبت له تلك الصفة فى مرتبة من المراتب باعتبار من الاعتبارات
وان لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك
امتناع اجتماع وصفى الحسن والقبح فى الشئ الواحد احدهما ذاتيا والاخر
تبعيا اذا قضى بتبعية القبح الى المنع من ذلك الحسن كيف ولو جاز اجتماع الامرين لزم
دوران الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان بقى كل منهما على قبحه والمنع من الا
تيان به لزم التكليف بالمح وان جاز الاتيان به باحدهما لزم القول بارتفاع
القبح عنه واما الوقيل بعدم اقتضائه من المنع من ذلك الفعل ونسبة القبح التبعى بمجرد
قبح ما يتبع ذلك الفعل فهو فى الحقيقة انكار لقبحه من تلك الجهة راسا اذ يكون القبح
ح وصفا المتعلقه لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبار الجهات بوجوه منها انه
لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل
المطلوب لذاته بل كان مترتبا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالى باطل
فكذا المتقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالى فلا بد من الطلب امر الشئ من
ذاته المتعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر الخارج عنه وهذا الوجه
لوتم لدل على عدم جواز استناده الى الصفات اللازمة ايضا بل ولا الى نفس الذات
اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه
للفعل المطلوب وكيف كان فهو فى البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان لنقضه
اولا بغير الطلب الشرعى كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف

طلبهم على الدواعى الباعثة والاغراض المتجددة واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك
الاحوال وحله ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر الى التعلق الى شئ مخصوص نعم حصوله
فى الخارج متوقف عليه وهو لا ينافى توقفه على الجهات والاعتبارات لتاخر حصوله
اذن عن تلك الجهات والاعتبارات متعلق بالمطلوب الجامع لها دون غيره وهو
ظاهر ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند
الى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كالكل وشرب
الخمر ونحوها ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات او لوازمها مقتضية
للقبح او الحسن ويكون ثبوت كل من تلك الصفتين بمقتضى ذلك نفس الذات او لوا
زمها مقتضية للقبح والحسن ويكون ثبوت الاقتضاء موقوفا على انتفاء الموانع الخارجة
كما هو ظاهر من حسن الامور المذكورة حال وهو ايضا من الوجوه والاعتبارات
الملحوظة فى ثبوت ذلك الحكم اذ دفع المانع من وجود العلة التامة فلا يكون
شئ منهما ذاتيا بالمعنى الذى وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير من
المعنيين المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول بانا طتهما با
لاعتبار نعم ان ثبت عند نافى الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه
والاحوال تم ذلك والظاهر انهما لا يثبتان كذلك فى شئ من الاشياء الا ترى ان
اقبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من الكبائر السبعة
وغيرها وكل منها يمكن وقوعه على الوجه المحلل فلا يترتب عليه الذم ان يقال ان
اشكر المنعم الحقيقى مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفران نعمته وذم
فاعله

فاعله وقد يناقش فى الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت فى حق
الغافل وح فيعتبر فيه اعتبار ذلك وهو اعتبار زائد وقد يقال فى ثبوت الحسن ايضا ذلك
الا ان يقال ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن غاية
الامر ان يتوقف المدح عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف
المدح عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب محل مناقشة ايضا كما لا يخفى فلبعد القول بثبوت
الحسن فى الجملة بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القوم
بعدم صدق الكفران الامع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تامل لا يخفى وقد
يحتج لاثبات الحسن بان القبح صفة وجودية لا يتوقف على صفة بثبوتية يبعث عليه بخلاف الحسن
فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو صفة عدمية لا يفتقر حصولها
الى صفة وجودية بل يجزيها انتفاء جهة القبح كان فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية
لا يقتضى باستناده الى امر زائد على الذات بل قد يكون هى الذات كما فيه وايضا قد
يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضى للاستناد الى الصفات اللازمة كما هو ظاهر
ما حكى عنه وايضا كون مطلق الحسن مما يكتفى فيه انتفاء علية القبح لا يستلزم ان يكون حصوصيات
وكذا الندب فلا بد فى حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية بها فرق غاية الامران
يكون نفس الذات كافية فى ثبوت الاباحة وقد يحمل القائل المذكور على ارادة مطلق
الحسن فى حيث ثبوت اكثر خصوصياته لتوقفها على صفات زائدة وفيه ايضا ما لا يخفى اذ قد
يكون الشئ فى نفسه موجبا للذم فاعله ويلحظ فيه بثبوت المدح من ملاحظة الخارج
فتغلب الجهة الخارجة على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق الحسن هناك مستندا الى الجهة الخا.

فلانتم الكليتة المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين ايضا ما هو الاظهر
الوجوه فى المسئلة فتم المبحث الثانى فى بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه فى ادراكاته العلمية
وان كان نعجب لتلفيق المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية الصرفة الخارجة مبادئها
عن المحسوسات او ما يقرب منها وقد وقع الخلاف فى المقام من طوائف منهم السوفسطائية المنكرة
لحصول العلم بالمرة من جميع طرق المعرفة سواء كانت حسية او نظرية حسية ولذا انكروا جميع
الشرائع المتواترة والاديان المعروفة والضرورة العقلية قاضية بفساد ما توهموه وكانهم قد انسلخوا
عن الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التى هى عمدة ما يمتاز به الانسان عن الحيوانات
السائمة وتسلط عليهم الاوهام الكاذبة فتثبتوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنه على
من له ادنى مسكة وليس ما توهموه قابلا للايراد والمنازعة وقد نبه على جملة من الشناعات
الواردة عليهم بعض الاجلة فى محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق
الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة فذهبوا الى عدم الاعتماد على العلوم
النظرية واتباعا للرياضيات وادعوا انحصار العلم فى العلوم الضرورية الحاصلة باسبابها اللدنية
او من طريق التصفية والمجاهدة فتشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت فى الحقيقة على نحو
مشاهدتها للامور الحسية وعلمها بتوسط احدى الحواس ومدارك الاحكام فى الاخبار
المأثورة واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادى وقد ذكر ذلك فى الفوائد
المدنية قال فى عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين
والسماع عن الصادقين ع الدليل التاسع مبنى على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت
لها بتوفيق الله تعالى وهى ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهى الى مادة قريبة من الاحساس ومن

هذا القسم

هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلافات والخطأ
فى نتايج الافكار والسبب فيه ان الخطأ فى الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة
والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان
المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها الى الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل
النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات
بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول الفقه والمسائل
الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هى عاصمة
عن الخطأ من جهة الصورة لا المادة وليست فى المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة
فى اى قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر ببعض وجوه
تاييد لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات
والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع فى الاصول الدينية
فى الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة فى مادة الفكر لان الشافعين
ادعوا البداهة فى ان تفريق ما وكونه الى كونين اعدام لشخص واحداث لشخصين اخرين
وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة فى انه ليس اعداما
للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه
من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عم فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره
لم يعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره فى المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل

فى غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس وفيما يقطع به على سبيل البداهة
اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه الفاضل الجزايرى فى اوايل شرح
التهذيب قال بعد ذكر كلام الامين بطوله وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه فان
قلت فقد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسائل من المسائل
قلت ان البديهيات فهى له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم
قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل و
عدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة
من المسائل المتفرعة عليه وقضية كلامه حجية العقل فى البديهيات وعدم حجيته فى النظريات
غير انه يصير معاضدا للنقل فيترجح به على ما يعارضه من النقلى الاخر ثم ان ما عناه من
البديهى غير واضح فى المقام فان عنى به البديهى فى اعتقاد العالم وان لم بديهيا عند
غيره او لم يعلم فيه حال الغير فقد مضى فى تحقيق المقدمة وكذا فيما حكاه من كلام الامين
الذى هو عنده من التحقيق المتين حجية وان اراد به البديهى عند جميع العقلاء فهو مع انه
مما يسقط العلم الاعلى سبيل الحدس الذى هو ايضا من العلوم الضرورية الموقوفة
حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يقتضى
الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقة للواقع من قبيل الاستنباط من
الاجماع وافادته العلم فى الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه ليس اقوى من سائر
الضروريات فكيف يجعل معيارا للحجية عنهما من البديهيات وقد وافقه على ذلك
صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلام ما ذكره فى الانوار النعمانية يشبه كلامه فى شرح

التهذيب

التهذيب وا بعد الا انه صرح بحجية العقل الفطرى الصحيح وحكم بمطابقته للشرع لانه نص
على انه لا مدخل للعقل فى شىء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها
الا السماع عنهم عم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على اغوارها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلى المتعلق بذلك
بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب فى صحة العمل به وان
عارضه دليل عقلى اخر فان تايد احدهما بنقلى كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلى
والا فاشكال وان عارضه دليل نقلى فان تايد ذلك العقلى ايضا بنقلى كان الترجيح للعقل
الا ان هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات والا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدث
المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلى بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص
وهو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ
وجوده بين الانام ففى ترجيح النقلى عليه اشكال انتهى

البحث الثانى فى اصالة النفى وهى اصالة عدم امر وجودى حتى يتبين الخلاف وهى انما
اقسام اذ ذلك الامر الوجودى اما ان يكون تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا اخر
غير الامرين المذكورين فانما يستتبع احدهما كاسباب الاحكام الوضعية ويطلق على
الاولى اصالة البراءة وعلى الثانية اصالة الاباحة وعلى الثالثة العدم وقد يعم
الاخير للوجوه الثلاثة وقد يعم الاولى للثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة فى

في الاصطلاح ثم الاصل فيها هنا وقد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظاهر بعد صحة
اطلاق الاصل عليه بالخصوص عدم ارادته في المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا لاصالة
البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة و
بضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل
والتامل في ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الاطلاقات والمثال المذكور
في كلامهم غير متعين الحمل عليه انه ليس المناط في حجية الاصل المذكور حصول الظن
كما توهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم ايضا وبالجملة
فيما لم يقم دليل شرعي على خلافه فتخصيصه بصورة مما لا وجه له والقول بان المقصود
رجحان العدم في نفسه بمعنى انه الراجح في نظر العقل من الوجود والعقل للعدم ومن
التشغل والبراءة هي البراءة الى غير ذلك فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج مع
الرجحان فيرجع يكون شانيا لا فعليا وهو مخالف لظاهر اللفظ مضافا الى انه لو دار الا
مدار الرجحان لم يتم هنا ثمة الظن مع عدم تحققه كما في كثير من موارد الاحتجاج به
والا فلا ثمرة للحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور وعلى انه لا يظهر من شيء
من الادلة القائمة عليها اعتبار لتلك الرجحانية في المقام فالظاهر ان المراد بالاصل
هنا هو القاعدة المستفادة من الادلة الاتية والمقصود بالنفي في المقام ان تعلق با
التكاليف انتفائه بالنسبة الينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم
بعدم ترتب شيء من الاحكام المتفرعة على وجوده فظهر انه لا ارتباط للاصل المذكور
بالواقع ولا دليل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الكلام الحكم في الظاهر
ولو فرض

ولو فرض حصول ظن هناك بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا
مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول
باصالة حجية الظن كما هو مختار بعض مشايخنا المعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته
وكانه الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من اخذ الاصل فيه بمعنى الراجح غير انه
لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغلوه ثم ان الفرق
بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر مما قررنا فان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي
بعد ثبوته اولا وهنا لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه
الدليل نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده واذا قضت القاعدة بالبناء
على النفي حتى يثبت الوجه كذا يستصحب العدم القديم حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب
من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما ستقرر القول فيه والفرق بين اصل المذكور والقاعدة
الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل على العدم ان تلك القاعدة انما تفيد
انتفاء الحكم في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة اذ لو كان هناك حكم لبينه
الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته
في الواقع وكان الاظهر اندراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع
والظاهر بان يقال ان قضية الاصل النفي الواقعي انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر
مع انتفاء الوصول اليه في الظاهر وح ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة الى عام
البلوى وغيره فيقال ان عدم الدليل في الواقع وعدمه في الظاهر دليل على عدمه
في الظاهر فيرجع احدى القاعدتين الى الاخرى ولتفصيل الكلام في الاصول الثلثة

المذكورة نرسم مقامات ثلثة المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل
المذكور بل لا يعرف قائل معروف بالبناء على الوجوب ثبوت التكليف بامر وجودي من غير قيام دليل
عليه سوى ما يستظهر من بعض كلمات الاخبارية بل عن المحقق في اصوله انه اطبق العلماء على ان
مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وذكر في المعالم في عداد ادلة
القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر بعد ذلك ما يومي الى تامل منه في الاتفاق المذكور وقد
حكى صاحب الحدائق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات ا
لحدائق وفي الدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيها الى قسمين احدهما انها عبارة عن
نفي وجوب على فعل وجودي الى ان تثبت دليله يعني ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل
وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل
الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق واشار في الاول الى غيره
من الاخبار على انتفاء التكليف مع الجهل وقال ايضا في الدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب
دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف به بدون
الدليل الحرج والتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكره بل من حيث عدم
الاطلاع عليه اذ لا تكليف الا بعد البيان والناس في سعة ما لم يعلموا واشار ايضا الى بعض
الاخبار الاتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث
هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد اكمال الدين وتواتر هنا الاخبار من الائمة الاطهار ع
بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى
ادنى

ادنى ... فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم ع بوجوب التوقف في
كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله
تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام
اقوام من فحول الاعلام فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل
الذكر ع فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين
وكذا عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم ع
وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب
من جوز من العامة خلو واقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب
الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب
وذلك لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح والمقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال
لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام
تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقام ثم اقول ا
لحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين
ذلك وحديث دعوى ما يريبك الى ما لا يريبك ونظايرهما اخرج كل واقعة لم يكن
حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال
ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدمه وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة
فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد يجوز ... العامة وعامة المتاخرين من علماء الخاصة
بالتمسك ... بالبراءة الاصلية في القسمين وقد ... ابطلنا جواز التمسك بها العلما

بانه نعم اكل الناس من ما دعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الا الى يوم القيمة او تخاصم فيها اثنان
ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى عن معارض وعلمنا بان كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وكثير
محل في تحت العرصة الطاهر عليهما السلام لم دخصوصية التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي
ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف
في كل ما لم نعلم حكمه بعينه داوجبوا الاحتياط في بعض صورة فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل
بين المقامين وستحققه بالامر بل عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هنالك وجوب الا
حتياط بالفعل فيما اذا ورد نص صريح صحيح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه
اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوى الاحتمالين ولو كان ظاهرا في الندب
بنى فيه على جواز الترك وكذا فيما اذا بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شيء واحتج
عليه بقوله صلوات الله عليه وآله ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله صلوات الله عليه وآله
رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال فنحن بعد ورود نص عام دمنا متفحصين
وخرج من تحتها كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في
ثلثة الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان قضية حجية المذكورة جواز الترك في صورة تساوي
الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على خلافه ثم نقول ان كان الظن
حجة في المقام فلم يعمل بمظنون الدلالة من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب
الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا في الوجوب دون ما اذا كان النص واضح الدلالة
قاصر الاسناد مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرقة المذكور منصوص
من الائمة عليهم السلام او بمجرد الرأي وتشهي النفس ولو وجب عنده نص في ذلك لكان عليه ايراده

في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له ملخص جملة من المتأخرين وتكرار بعض
المطالب المتقدمة نعم يمكن ان يقال بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن
سيدنا الاجل المرتضى رضي الله عنه من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الا
باحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم او تعلق التكليف
يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او على نفي العقل بالحكم عند المعتزلة
ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين ان من لم يتفطن بحكم الله تعالى في واقعة لم يتعلق به
ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم عليهم السلام لانهم لم يتنزلوا وهم على ان زمانهم زمان الفترة
بل يقولون هكذا نزلت الشريعة ويعني المقامين بون بعيد ما ذكره سهو بين فان
احدا من اهل العلم لا يقولون عند استدلاله باصالة البراءة عند التحري ان الاصل له انه
كذا نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم
المذكورة ثم انه اختار بعد ذلك ذلك اهل الفترة قال وكذلك من علم اجمالا ولم يعلم
بعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وعدّ عنه
من الايات لا يتحير العبد وقال ثم اعلم ان التمسك بما اختاره السيد المرتضى في زمن الفترة
انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا
ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لا بلغنا القواعد الكلية
الواردة عنهم عليهم السلام المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه
عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث الى اخر ما ذكره وانت خبير بان ظاهر
كلامه الاخر الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه وهو

قول بحجية اصالة البراءة حسبما ذكرناه وعمدة الغرض من نقل ما اورده المذكورة الاشارة الى سنده
اضطرابه في المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعواه قيام الدليل القاطع في كل
واقعة ثم انه قد حكى بعد ما نقلناه عنه اولا ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل
خلو الذمة من الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في
انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية
لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما انه لا دلالة
عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه
دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه
دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في
تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام
المذكور واستجوده واثنى على المحقق ره ثم قال وتحقيق كلامه ان المحدث الماهر
اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم
البلوى بها واذا لم نظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يقطع قطعا عاديا بعدمه
لان جما غفيرا من افاضل علمائنا الاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما رواه عن المعتبر
كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة عليهم السلام اظهار
الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعونه في متن الاصول لئلا تحتاج الشيعة الى سلوك
طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام

لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة في
الواقع ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين
بانه ص اظهر عنده اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة ونشره وما خص
احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ص فتنة اقتضت اخفاء ما جاء به
انتهى وكلامه هذا صريح في التفصيل في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره وظاهره
عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرهما فحكم بحجيته في الاول دون الثاني
ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا يفيد الانطباق على ما لهم بل كالصريح في حجية
اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص وحصر الادلة بحسب الوسع والحاصل ان
الفقهية بعد ان ضبط طرق الاستدلالات الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بني
على مقتضى اصالة البراءة ان لا تكليف عليه سواء كان هنالك تكليف واقعا او لا والبين
عرض الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه
الى اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل على خلافه
حيث قال لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له فان قضية ذلك ارتفاع
التكاليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه فحملة العبارة المذكورة على
خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلامه منقول من اوله الى اخرها
مبني على الغفلة عما هو محل الكلام في المسئلة فتوهم ان القائل بحجية اصالة البراءة يجعلها
دليلا على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصل به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر
وبجواز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكره عليهم ذلك وبين انه لا ملازمة بين اصالة

البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه ولما يحتمل ظاهرا وجوب بيان الاحكام
على النبي والامام عم وكان الحال فيهما هو بهذه البلوى قاضية بوصول البيان الينا الزوم الله
واي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن
انتفاء الحكم كذلك فلذا اعترف بحجيتها بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه
ان الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة الى الظاهر دون الواقع والا
والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة الانتفاء بحسب الواقع اذ لا
فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت
ما كلفنا به في ظاهر الشريعة من دون اثبات للواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا دلالة
فيها على الواقع الواقعي وها في المقام ان يفيد بعضها قلنا به ومن البين ان الظن لا يصلح بعقل
ان يكون طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه غاية في الشريعة او
ممنوعا عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في الظاهر يصح الحكم على صورة ثبوت
ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك الظن المفروض
سواء انيط به الحجية او لا انه من البين ان الظن ليس قابلا ان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل
البيت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن وهو مما لا يترتب فائدة ولا منع في الشريعة ا
انتفاء الحكم بكون المظنون ذلك ظنا غير معتبر وان كان حاصلا من قياس واستحسان
وهو ظاهر قطعا بما قررنا ان المقصود في المقام هو بيان حجيته في الظاهر وجواز الا
عتماد عليه في ظاهر التكاليف وح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم المخزون
عن د الائمة عم في كل واقعة في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا

لوجه

لوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال
كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكنه تحصيله على سبيل الاحتياط
فكيف مع عدم قيام دليل على ثبوته وبالجملة غاية ما يلزم مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان
تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو كما عرفت غير ما هو بصدده في المقام نعم
لو عممنا الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا على انتفاء الحكم
حيث ما سلمه المتمسك المذكور واستحسنه على ان في دلالة الترجيح على انتفاء الحكم في الواقع ايضا
اشكال اذ قد يكون نفي اخفاء الحكم منوطا بمصالح دعت به كما يستفاد من الاخبار ويشير
اليه ايضا ما ورد في الاخبار من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة
ايضا الحكم بانتفاء التكليف بما كان في الصورة الاخرى وكيف كان فلا مانع من اجراء الحكم على
صورة البيت في الصورتين كما هو الشان في سائر الادلة التي تثبت التعبد بها في النوع
مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على جواز الحكم على
سبيل البيت في الصورة الاخيرة وقد علمت انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور
مبنيا على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو مما يبين الخطاء وان كان ذلك عنده كما
عن رضاء الامام عم بالتركيب فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق حسب
ما تستنهضه من الادلة على الاصل المذكور فلا اعتراف به في بعض صوره كما عرفت ومع
الغض عن ذلك والقول بقيام الدليل في سائر الادلة على جواز الحكم كذلك وعدم
قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالا
عتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في

في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن اعجب العجب ما وقع في صاحب الحدائق في المقام
حيث انه مع دعواه الاتفاق على الاصل المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدم الاشارة
اليه اعترض فيهما ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف
في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية
بناء على نفي البراءة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض
الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مقام مثال الاحتياط الواجب المتعلق
بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمال الوجوب والاستحباب
فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد
على اصالة البراءة يجعلها هنا من جهة للاستحباب فيه او لا ما عرفت من عدم الاعتماد
على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكروه الى ان الله تعالى حكم بالاحكام
لموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المسطورة لهم
وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى مصلحة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة
بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها
بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف عن الحكم ووجوب الاتيان بالفعل
متى كان يقتضي الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل
بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضا من ذلك فان
التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين
مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المامور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم

ايضا

ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة
الاصلية فان الحكم فيه ما ذكر كما سبق في مسئلة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير
بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيندرج جميع
في ما قرره او لا من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب عن فعل وجودي الى ان يثبت
خلافه وقد ذكر انه مما لا خلاف في صحة الاستناد اليه فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط
بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدث بل ما خوذ منه
وقد اتضح فساده بما قررناه وبما ياتي الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور
في الاخبار الدالة على ما اشار اليها في المقام المقدم كفاية في ابطال ثم انه قد
يلحق مما قررناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما الى لزوم مراعاة الاحتياط
بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه وهذا القول
وان لم يعرف لاحد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة على عدم وجوبه الا
ان اهل ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكى في المعالم عن جماعة القول بوجوبه
وقضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا انه لا يعرف كون القائل المذكور
من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة الاحتياط وذلك
يومي الى مراعاته عندهم الا ان كثيرا من تلك المقامات مما يثبت فيه التكليف
على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط
بعينه كما سياتي الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام
فيمكن ان يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الادلة بالمؤيدات في كلماتهم او في مقام

المنادعة مع من لا يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم فى كتبهم مصرحة بالاحتجاج باصالة
البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث ان المسئلة وان كانت غنية عن التعرض
لبيانها واطالة الكلام فى حجيتها الا انها لما صادت محلا للمناقشة الجماعة فبالحرى
ان نشير الى ادلتها فى الجملة اما الكتاب فيمكن الاستناد فيه الى عدة ايات كقوله تعالى
ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يتبين لهم ما يتقون وقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ما اتيها ونحوهما مما سيأتى الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة
عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ فى
من انه قال كل شئ مطلق حتى يرد فيه نص فانه يعم الامر والنهى ومنها الحديث
المشهور رفع عن امتى وسيأتى الكلام فى بيان دلالتهما مع ساير الاخبار الدالة على
التكليف مع الجهل ويشير اليها ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة الاصلية
ثابتة من غير شك فيستصحب قضية ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك
من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات
المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا من محصل الكتب الاستدلالية
وجريان عليه خلفا بعد سلف من اعصار الادلة بل الظاهر ثبوته فى النصوص
ايضا فان اهل البلاد النائية ما كانوا على لزوم مراعات الاحتياط
فى جميع افعالهم بالمواضبة على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان ياتى نص على عدمه
بل من البين انهم يحكمون على شئ الا بعد قيام البينة عليه وهو ضرورى
الحجية كما لا يخفى على من تامل فى طريقتهم وفى الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل

فبانه

فبانه انما بعث الانبياء ونصب الاوصياء لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام
فاذا لم يرد التبليغ بوجوب شئ او تكليف به دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان قضية
الحكمة الباعثة على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الموصول
فقد يتخيل ان الامر بعكس ذلك اذ قضية دفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب
اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد
الذى لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يصل الامر الى التكليف
بغير المقدور لكثرة الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فبملاحظة ذلك يقطع
العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير
محصورة فى امور عديدة لا حرج فى الاتيان بها فلا وهذا امر حاصل فى الاغلب لقيام الاجماع
وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب فى معظم الافعال وما يحتمل وجوبه مما لم يدل الدليل
على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعات الاحتياط فيها مع قطع النظر عن الادلة المتقدمة
فينبغى القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط
التكليف ح فلا كلام وما ذكر من الوجوه فى اثبات الاباحة غير جارية فى المقام لما عرفت من الفرق
نعم ان فرض علم انحصار الامر فى المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام
بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بنائه على مراعات الاحتياط متعذرا او متعسرا لجهله
بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة على ذلك كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما فى غيره
فالقول باطلاق استقلال العقلى بنفى التكليف بعيد جدا وقد ظهر مما قررنا ضعف ما ذكره
بعض الافاضل فى تقرير الدليل المذكور من ان الاصل الذى لا دلت عليه الادلة قبل ثبوت

التكاليف هو البراءة اذ لو لم يكن على ذلك لكانت على الشغل وهو الحرج العظيم الذى دلت
على نفيه الاية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور ولم يحتج فى التعلق به الى حجية الاستمرار
كما فى اصل الاباحة والطهارة والعدم فان الاحتياج فى هذه اجراء هذه الاصول الى اكثر
من اثباتها الادلة ناهض بان الاصل المعروض ثبت مطلقا كما ذكر والا فلا الخروج عن مقتضاها بمجرد
الاحتمال ما لم يقم دليل شرعى على خلافه واما اذا كان ثبوته لجهة خاصة كما فى المقام اذ لم يكن
ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لا دورانه بين غير المحصور واما هو بمنزلته كما هو المفروض فانما
يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع عدم حصوله
فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة العقل فى تلك الحال
وقد عرفت ان فى نقيضه العقل ح مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وما
قد يقال من ان التكليف فرع العلم وان من المقرر فى الاذهان لا تكليف الا بعد البيان
مدفوع بانه ان اريد به انتفاء التكليف بالشئ الا بعد بيان كونه مامورا به بحسب الواقع فهو ممنوع
ودعوى استقلال العقل بنفيه فاسد كيف ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب من كثير من
المشتبهات وان اريد به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام او الالو من باب الاحتياط ثم والمفروض
ان المقام من ذلك مسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما اذا كان المكلف عاقلا بالمرة او متفطنا
غير عالم بلزوم الاقدام والمنع عنه فى الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف
سواء تعلق تيقن بعدم وجوب الاقدام فى الواقع لقيام بعض الشبهة الفاضية به بعد بذل
وسعه او لم يعلم وجوب الاقدام فى الظاهر كما اذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال فى
نظر العقل كما فى بعض المفروض وان قاد دون وجوده فى الواقع واما بمجرد الجهل بالحكم الواقع

فغير

فغير مانع من التكليف كما هو ظاهر مما قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة الاصلية
بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هى عقلية فى بعض الوجوه شرعية فى بعضها
حسبما مر هذا ثم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة ظاهر فيما اذا تعلق الشك بنفس
التكليف واما اذا تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لجريان الاصل المذكور فيه على كل من
الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به قد لا يتعين عند المجتهد فيكون دائرا
بين امرين او امور عديدة يتعين وعليه بتعيينه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف
به عنده الا انه يتعين وعليه تفسيره وتعيين حقيقته وعلى كل منهما فاما ان يتعين احد
الوجهين او الوجوه فى الباقى او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان تنحصر الاحتمالات بحيث يمكن
اليقين بالامتثال بالجميع او لا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير
متداخلين او امور محصورة كذلك امكان الاتيان بالجميع فقضى ذلك بلزوم الاتيان بها
اجمع لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار والاتيان بجميع
المحتملات والاحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه له
لامكان تفريغ الذمة بما قلناه ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء
المرجح ولا التخيير فيتعين طريق الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين تعلق
لكن طول الاجمال ودار بين امرين او امور محصورة كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين
بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلق به التكليف به فالظاهر سقوط التكليف
به لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض به غير مفيد فهو بمنزلة الجهل باصل
التكليف اذ لا فائدة فى معرفته كذلك لانتفاء طريق المكلف الى معرفة الواجب فالمكلف

بر من قبل التكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل كون الواجب لا يوجب تفريغ الذمة
عنه فاصالة البرائة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله فى الجملة وكذا
الحال فى التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسب ما ذكرنا واما اذا دار التكليف
او التفسير بين امرين او امور متداخلة هل يوخذ بالاقل ويبقى الباقى بالاصل
او لابد من الاتيان بسائر ما يحتمل جزئيته او شرطيته وان لم يكن هناك احتمال
المانعية والاكو العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان
الفعل اما ان تكون بعض اجزائه منوطا بالباقى بحيث لو نقص شئ منها كان الفعل كالعدم
ولم يحصل الامتثال بالقدر الماتى به ايضا او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتى
منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقى اذا فرض ثبوت التكليف بالكل فالكلام
هنا فى مقامين الاول فيما اذا لم يكن الصحة منوطا بالجميع والظاهر جريان الاصل فى نفى
الزايد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلى معلوم على
سبيل الاجمال الصادق على جميع مراتبه وقد شك فيما اشتغلت الذمة منه كما اذا علم التكليف
باداء الدين ودار بين الاول والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق
بحمل بين الله الزايد والناقص لما الشك للاقل والاكثر او لقيام الاجمال فى تلك الواقعة كما اذا
تلف مال الزيد فكلف باداء القيمة وهى دائرة بين الاول والاكثر مع عدم الاشتراك
بينهما فى الاسم والوجه فى ذلك ان القدر المتيقن من التكليف فى الوجوه المذكورة هو
اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفى بالاصل والحاصل انه بين ورود الامر
فى الزايد بين البرائة والشغل فيرجح جانب الزايد على مقتضى الاصل المذكور فان قلت

امرتع

امرتع العلم بحصول التكليف ودوران بين الوجهين بل ودار التكليف بين امرين وجوديين
ولا اقتضاء للاصل فى تعلقه بشئ منهما الا انه لو دار التكليف بين نوعين او كان احدهما
اقل جزء من الاخر ثم يصح بالاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقصود فى المقام اقتضاء
الاصل تعلق التكليف بالاول لوضوح استواء نسبتها الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاقل
بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاول من غير عكس فالاشتغال بالاول ثابت على الوجهين
معلوم على التقديرين بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببرائة الذمة عنه شرعا فيرجع
الامر الى وجوب الاول خاصة فى ظاهر الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق
التكليف بالمجمل بان متعلق التكليف هناك انما هو مودى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع
مثلا ومن البين عدم جريان الاصل فى متعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بانه الواجب فى الحال
ان الحكم بكون الواجب هو الاقل متلازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون
المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل لم يثبت الاخر ايضا
لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد
يكون من جهة انه المتيقن ارادته مع الشك فى ارادة الزايد وما لا يجرى فيه الاصل هو الا
الاول المتلازم مع الوضع فى المقام واما الثانى فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ
بحسب الواقع وانما يستفاد منه ما هو التكليف فى ظاهر الشريعة ولا ربط لذلك بما وضع
له اللفظ واستعمل فيه كما لا يخفى وما قد يقال من انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول
الاجماع ومتعلق التكليف يجب مراعات الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل بالبراءة مدفوع
بان الشغل اليقينى انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال بما زيد

على الاقل يستدعى اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور فى الوجه
الاخير لحصول الاشتغال هناك بمودى اللفظ ولا ابقال هناك بالفراغ الا بالاتيان
بجميع المحتملات بل ولا فى الوجه الاول لدوران التكليف هناك بين احدى الوجهين ولا
يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر جريانه فى الوجه الثانى اذ القدر المتيقن هناك
من الاشتغال بذلك الكلى هو الاقل فينفى الزايد بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين
بالفراغ من دونه بانه لما كان مودى اللفظ فى الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه
فى الوجه الثانى بينها غير معلوم لم يحصل من العلم بتعلق التكليف بها الا البعض بالاشتغال
بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما زيد عليه غير معلوم فيدور
الامر فيه بين حصول الشغل وعدمه وقد تقدم تقديم البرائة حتى يتبين الاشتغال
وبالجملة ليس المقصود بيان المراد من ذلك ان المجمل هو الاقل بالخصوص بل المراد انه لا
يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة على ما زيد على الاقل فينفى الزايد
بالاصل فيكون الواجب علينا بعد دفع الزايد بالاصل هو خصوص الاقل فليتأمل جيدا
هذا بالنسبة الى اجزاء الاصل فى الاجزاء واما بالنسبة الى الشرايط فان قام هناك اطلاق
صح نفى الاشتراط اذن من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم التقييد ومع
حصول الاجمال فلا يصح الاستناد فى نفيه الى اصالة البرائة بل لابد من مراعات الا
حتياط حسب ما يأتى بيانه فى المقام الثانى والقائل بجريانه هناك يقول به فى المقام ايضا
وسيأتى تفصيل القول فيه المقام الثانى فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجماع وكان
انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا فى تعلق الحكم ودفع الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك

بالاصل

بالاصل وجهان ومن هذا وقع النزاع المعروف بين المتاخرين فى اجزاء الاصل فى
اجزاء العبادة وشرايطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل فى ذلك و
جعلوا اجزائه فيها كاجزائه فى التكاليف المستقلة من غير فرق ومنعه اخرون حيث
اوجبوا مراعات الاحتياط فى ذلك وحكموا بان ما شك فى جزئيته او شرطيته فهو
جزء وشرط يعنون به انه فى حكم الجزء والشرط فى توقف الحكم بالصحة على الاتيان به لا انه
او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسئلة فى كتب الاصحاب معنونة فى كلام جماعة من
المتاخرين اختلف النسبة اليهم فى المقام فعزى بعض من القائلين بالاول ذلك
الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفى الخلاف فيه وبعض من يقول بالثانى عزاه
الى اكثر الاصحاب لا يرون فى كلماتهم من الاستناد فى ذلك الى اصالة البرائة تارة والاشتغال
اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثانى ويدل عليه رجوع الاول انه اذا تعلق الامر
بطبيعة العبادة المفروضة فقد ارتفعت به البرائة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها
قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاكثر وكيفية المشتملة على الاقل و
على الاقل منه وحيث ان الحاصلة بالاكثر كافى مسئلة الدين كان اشتغال الذمة هناك بالا
قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباطها هناك بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ار
ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وفضاء ذلك كل جزء منها به وال الكل وكونها فى حكم العدم
العرف والقول بان التكليف بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يتم
فى المقام اذ القدر المعلوم من ذلك تعلق التكليف الشرعى بالجزء فى ضمن الكل الا انه
يتعلق به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم

ارتباطه بين الاجزاء والتكليف وعدم اعتبار الهيئة المجموعية فيصح ذلك والمفروض
في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف ثم نقول
ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل فمهما
اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسب ما له ودار الامر في الباقي بين حصول التكليف
به وعدمه ليرجح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الامر بين اشتغال الذمة وبراءتها
حصول التكليف وعدمه كما يجري ذلك فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر في غير المرتبط
للاجزاء كما لو كان اشتغال الذمة دائرا بين طبيعتين وجوديتين لا مندرج احدهما
في الاخرى وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة فقد دار الامر في الاولى
في اجزاء اصل البراءة والعدم في تعيين احد الوجهين اذ هو وارد في الاصلين ودوران
الامر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه اذا دار المحمول بين الاشتغال بالثاني والامر بين
او وجود احد شيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام تأتي ما
بالتكليف بالاقل في الجملة فيصدق ثبوت الاشتغال على طريق الايجاب الجزئي ودار الامر
بين البراءة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفي بالاصل قلت نفي التكليف بالاقل ثابتا
على طريق الاشتراط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هنالك على سبيل الاجمال والدوران
بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يحصل الاثر
والقول بان المقصود بالاصل نفي الحكم الظاهري بعد دوران الامر بين الثبوت وعدمه وان هو
في الواقع اما ثابت او منفي لا شرح فيه للاصل او منفيا لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لجرى
في سائر المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بجملة محصورة بحيث يعلم تعلق ارادته

على كل حال لا تأمل في اجزاء الاصل فيما زاد عليه بعد عدم قيام دليل يمكن الركون
اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف وكان ذلك هو القدر المتيقن منه او يعيين وشك
في تعلق التكليف ايضا بما يزيد عليه واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف به بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا منه
اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا لما ورد ان التكليف اذن بين طبيعتين
مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزء من الاخر فان ذلك بمجرده لا يقضي بترجيح
الاقل كما لا يخفى ومداخلة اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر
بالكل مطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقضي اذن بارادة الاقل واتيانه على الفراغ كما في غير المشابه
في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا ثبوته وليس في الغرض المذكور دليل على
ثبوت التكليف بالاقل حتى يبقى ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال وعلى ما ذكرنا يظهر
ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما حصل به دليل شرعي اقتضاه
الامر بالمجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن
للاشتغال ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم
لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان المعلوم انما
هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه مأمورا بالاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفي الباقي بالاصل
قلت انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل معلوما وليس كذلك بل هو ايضا غير معلوم
اذ المفروض ارتباط الاجزاء بعضها بالبعض فالقدر المعلوم هو اشتغال الذمة بالاقل
ما لاستقلالا او ما لكونه في بعض الاكثر تبعا له وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال

بعد انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف لا اطلاقه والحاصل ان حصول
الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا ولا تعضدا ولا كلا حتى
يمكن الحكم بحصول البراءة عن التكليف المفروض بادائه وبذلك يظهر ضعف ما يقال من ان استصحاب
الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب معينا بقيام الدليل
فلو قام هناك دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب على ذلك لا معارضة
في الحقيقة بين الدليلين ثم نقول ان الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع مثلا وتعلق
التكليف بالزائد غير معلوم فينفى باصل البراءة واصالة العدم فيكون المكلف به في ظاهر
الشريعة بملاحظة الادلة المذكورة هو الاقل فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب والوجه
في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين
الاحال انضمامه الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا
بالاكثر كان مرادا في ضمنه فهو مراد قطعا واما اذا انفرد عن الباقي فلا علم بارادته اصلا
فنفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي
غير نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض المذكور امر اعتباري لا يقضي بوجوبه مع الانفراد
ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض او الكل من حيث هو غاية الامر انه
يدل على وجوبه حال الانضمام لثبوت احد الوجوبين امره قطعا كما بينا فظهر انه لا يثبت
هنا التكليف بالاقل حتى ينفى ما يزيد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم
انما ينفي التكليف خاصة وليس من شأنه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه
فيما اذا كانت الاتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت القيود

الوجودية في احدهما اكثر من الاخرى كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين ان يكون
حيوانا او جمادا فيقال ان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه
من الحساسية والحركة بالارادة غير معلوم فينفى بالاصل ومن الواضح فساده الثالث انه بعد
الشك في الجزئية والشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان
المشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب
مطلقا سواء كان من مقدمات العلم ام الوجوب وقد جرى عليه الاصحاب في عدة من المقام كوجوب
الصلاة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلاة الى الجوانب
الاربع عند اشتباه القبلة ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة باجنبية ولزوم
التحرز من الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وبتقرير اخر اذا توقف العلم
باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف
من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزءا من اجزاء الصلاة او شرطا من
شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الاتيان به
الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء او وعده عن مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار
بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التعيين فلا حجة مانعة من الاتيان بالامرين حكما
العقلاء بوجوب الاتيان بهما ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا بمجرد
احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا قصر في ذلك كان مذموما عند
وصح للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا ان الفرق بينهما انه مع انتفاء
المصادفة يعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على التجري على الترك الحاصل من

الاكتفاء باحدهما و لافرق فى ذلك و دان الواجب فى نفسه بين الامرين او تعيينه عند وحصول الترديد المعروض فى الوضوح بجريان المقدمة المذكورة فى المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب الاتيان بالامرين فى الصورتين ومن غريب ما وقع فى المقام ما صدر من بعض الاعلام من ادعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال بعد منع وجوب مقدمة العلم مطلقا وان قلنا بوجوب المقدمة فنقول نتوقف فى ايجاب هذا القسم و ذلك الشئ و دجعنا فى ذلك الى العرف ولما دجعنا فى مقدمة العلم الحاصل الشارع فى التكاليف لم نقطع بانه حيما يوجب فى الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا فى النهى تركه بل يجيز ان يقنع هنا باحد الامرين فانه فرق بين الشاهد والغايب من حيث ان المصلحة فى الشاهد يعود اليه بخلاف الغايب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين و لا اقل من الجواز و ح فيمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه و لا يتم الا بالضميمة كما فى غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه مما علم فيه الشغل بشئ بعينه ولم يقع الاشتباه فى التكليف انتهى وضعفه ظاهر من وجوه احدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاتيان بما يتيقن معه اداء ما هو الواجب اذ لا اكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت المصلحة المترتبة عليه اذ لا احتمال فيه يطابق الواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او الى المامور كيف وقد اقربه فى الصورة الثانية وقد مثله الغسل ومسح الراس وستر العورة مع انه ليس مما يتوقف

علم

عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل على وجوب المقدمة ليس منحصرا فى المذكور فلو سلم عدم جريانه فى المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا فى المقام ومجرد تجويز اكتفاء الشرع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظاهر ثم انه مع الغض عما ذكرناه اى فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين شيئين او وقع هناك شك فى الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد الامرين يحتمل فى المقام و نفى المكلف به فى الثانى لا يقضى بوجوب الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب ظاهر التكليف فى المقامين فلا يمكن الحكم فى الاول بكون احدهما لا بعينه هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقضى به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به فى الظاهر وهو جار فى المقامين ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى فى الاول ايضا اذ مع الاتيان باحد الامرين لا يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغايب غير واضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت عائدة الى المكلف او المكلف بل ربما كان الثانى اقرب اذ ملاحظة حال النفس فى ذلك اكثر خامسها ان القائل باجراء الاصل فى المجملات وجعل الاول ان المناط فى حجية اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه فى نفى التكاليف الشرعية حاصل فى ذلك من غير تفاوت فما قضى بحجيتها فى التكاليف المستقلة قاض بها فى المقام و ذلك ان المجوز للعمل بالاصل المذكور فى ساير المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكاليف بالضرورة ودفع التكليف بما لا يطاق فان المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن فى الاحكام الشرعية بعد التفحص والتفتيش عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر ومن البين ان ذلك كما يجرى فى نفس الاحكام الشرعية

كذلك يجرى فى ماهية العبادات المجملة وكما انه لا يجوز الاخذ بالظن فى نفس الاحكام قبل بذل الوسع فى ملاحظة الادلة والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلالة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة لكن الحال فى المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا فى المقام من غير تفاوت اصلا وما قد يقال من ان العلم الاجمالى الذمة بالعبادة المجملة فى المقام قاطع لاصالة البراءة واصل العدم السابق فيكون الاصل فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ هو منقوض بالاحكام المستقلة فان اشتغال الذمة بتحصيل كل واحد من الاحكام الذى علم اجمالا بالضرورة من الدين قاطع كذلك و ثبوت حكم اجمالى فى كل مسئلة من تلك المسائل دافع الحكم الاصل بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد الفحص عن الادلة و بذل الوسع فى ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع فى النافى الى اصالة البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة فيه بعينها فاذا حصل لنا من جهة الاخبار او الاجماعات المنقولة او المصلحة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان ماهية الصلوة مما لا بد فيها من النية والتكبيرة والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا فى وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة وتعادلت او لم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع و بقى عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر متوقفا على قيام دليل عليه واصل البناء يصح لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا غيرها الثانى ان من الادلة على حجية اصالة البراءة هو استصحاب البراءة القديمة وهو بعينه جار فى المقام اذ من البين ان التكليف بشئ ذى اجزاء تكليف فى الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا فالصلوة كانت الصلوة مركبة من عشرين

جزءكان

جزءكان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلف بفعلها فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص عن اجزائه وشرايطه عدة امور ولم نجد فى الادلة ما يفيد اعتبار غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك فى تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البراءة السابقة البقاء على البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا يخرج عن مقتضى البراءة القديمة الا بقدر ما حصل من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعى على نفى غيرها من الاجزاء والشرايط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرايط ونفيه حاصلا من دليل شرعى والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك فى حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرايط المعلومة وما يقال من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض واما معه فلا يقين باشتغال الذمة بحصة من المعلوم لاحتمال تعلقه بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها انما هو بشرط شئ لا يقضى بالعلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ضرورة ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا انتفى التكليف بالزايد من جهة الاصل تعين المعلوم لتعلق التكليف به فى الجملة قطعا غاية الامر حصول الشك فى انضمام الغير اليه وعدمه فيمنع نفى الغير بالاصل تحصيلا للامر فى التكليف به فى الجملة قطعا غاية الامر حصول الشك فى انضمام الغير اليه وعدمه فيمنع نفى الغير بالاصل تحصيلا للامر فى التكليف به وهو من لوازم النفى المذكور ومرجعه الى امر عدمى ومع الغض عنه فنقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرايط المعلومة مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام فى وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب الاحتياط

نقول به ونحن نتقيه بالاصل المذكور والثالث انه قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم به انتها
حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكذا بعد
حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبين الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا
في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلوة او صوم مثلا اما بالعلم او الظن
المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبين
الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا
بما ظهر انه صلوة او صوم مثلا اما بالعلم او الظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة
في نفس الامر الواقع والقول بان الالفاظ موضوعة بازاء المامور الواقعية فقضية تعلق
التكليف بها بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع
فيها الى ظواهر الالفاظ لو سلمنا ظهورها فيها وانما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت
الا بمقدار ما امكننا معرفته على ان دفعنا لا يستحيل التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج
المنفي في ذكرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الواقعية الا ان الخطابات
الشرعية واردة على طريق المكالمات العرفية ومن الظاهر انهم يكتفون بظاهر الامور وافهام
المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد والواقع اولا انه مع عدم
امكانه واقعا لادائه الى التسلسل لم يكونوا بناء الشرع عليه مع ما يرون من اشتباه المخاطبين
في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ما المراد والظن به فلم يعلم من
الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه الصلوة او امكنهم معرفة
انه الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين

بعض

به حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فحصل الكلام انه لم يثبت حصول الاشتغال
ووقوع التكليف الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما
زاد عليه منفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال لا بد من اليقين بالفراغ مدفوع
بان المتيقن من الاشتغال ليس الا بمقدار ما قام الدليل عليه غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء
او شرط تكليف زايد ولذا يعبر عنها بالاوامر والنواهي في الغالب كساير التكاليف الراجحة
الواردة في المقام الدالة على دفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان مما عرفت
الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بما تعين
التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرايط والمعرفة بها اثباتا ونفيا هو النص
من الشرع اما اثباتا فظاهر واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فيكون
تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون
ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في ظاهر الشريعة وان لم يكن كذلك بحسب الواقع كما
هو قضية اصالة البراءة في مقامات فان قلت بعد فرض تعلق الطلب بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته
من الاخبار المبينة لها يكون المامور به مجهولا لا دلالة لها على حال الكل وقضية الاخبار المذكورة
سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب
الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفت
ان قضية تلك الروايات السقوط الخاص من ان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر من اصالة
البراءة فان الاصل في المركب عدم تركيبه من الاجزاء الزائدة وعدم اعتبار الشروط الزائدة
فيه واصل العدم حجة معروفة نرجع عليه في كثير من المقامات السادس القاعدة المعروفة

عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد
جرى عليها في مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت
الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعينة وعدم جواز الاخذ بمجرد الا
حتمالات القائمة من دون استناد فيه الى الادلة الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق
ما افاد الظن على القول بحجيته مع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع
الامر الى الاكتفاء في اثبات ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودل
عليه النصوص القاطعة بل وما هو من المعلوم ضرورة من الشريعة المطهرة ثم ان ههنا مسلكا
اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف البيان
وهذه الطريقة وان كانت خارجة عن محل الكلام اذ المقصود هنا نفي اجزاء الاصل مع
الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه مشارك
لما ذكرناه في ثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان
التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان
بجميع اجزائه الواقعية لما المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون
من ذلك الا التكليف بما وصل الى المكلف وظهر لديه وقامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم
دخوله فيه وان دخل فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق
على كل مسكين فيه واهن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة
بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبيين
الحال فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم

الاحق

الاخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور وللمفروض الاتيان
بها كذلك وهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول
الالفاظ بل الا يوافقه ايضا في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم
بالمعلوم وانما ذلك رجوع الى العرف في تقييد ذلك الاطلاق حسبما ذكر الثاني ان
قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو الحمل على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة
الشرعية فلا كلام وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا
فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرعة
كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية وح فالمرجع في تعيين المعاني
الشرعية الى ما عرفت متشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ لوضوح استفادة
المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية ونفيها عند
ارباب الاصطلاح فما ينصرف الى اذهانهم من الاجزاء والشرايط هو المعنى الشرعي الموضوع
ما بازائه على الاول او المراد منه بعد قيام القرينة الصادقة على الثاني فاذا شك في جزئية
شئ او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما هو القاعدة في معرفة ساير الاوضاع الخاصة
والعامة الثالث ان البيان الحاصل لما تلقيناه من حملة الشريعة ورواة الاحكام
الشرعية بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد التفحص والتتبع و
على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شئ اخر مما ثبت وظهر من الاجزاء و
الشرايط لنقله الائمة اذ ليس بعث الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام
وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجملات وحكم الناس بالرجوع الى

الاحتياط فان ذلك معلوم من ملاحظة حال السلف ولو ورد هناك شيء من النبي
والائمة كذكره الجملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على
بيان الاحكام ومثل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء
ولا اتضح كمال الوضوح والجلاء لما فيه من عموم البلوى فلا عبرة اذن بما قد يطرء من الاجمال
وما قد يتخيل هناك من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى
الظن كما هو معلوم من الطريقة الجارية وترك الحقائق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على
معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن وبعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم العبادات
فانها تعم بها البلية ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات
المفروضة اسامي للاعم من الصحيحة والفاسدة كما قرر في محله فبعد تحصيل المعنى في
التسمية ينفي غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية
وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء والشرائط المرعية كافية في حصول التسمية فيمكن
اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بدء الشريعة
كانت موضوعة على حسب البيان الادري فانهم لو كلفوا بالصلوة وبين لهم النبي صلى الله عليه وآله عدة من
اجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور لو قام هناك احتمال ان يكون جزء
اجزاء وشرط اخر وحضر وقت الحاجة ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم
الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع واذ لا بيان فلا تكليف لوضوح
ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية
واتمام الحجة على الرعية ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان لترك النبي بيان الواقع

وتحيل

وتحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة
وحيث عرفت ان بناء الشريعة كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط
يجري الحكم بالنسبة الى سائر الامصار والاعصار ولاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت
الطريقة في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي
التكليف ولاسيما بالنسبة الى النائين او ليس انما كان يرسل عليهم شيئا فشيئا امر او امرين كهيئتي
فكان التكليف بهما ثم امرهم باخرى فكان بالربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان
جاز وان يكون قد اوحى اليه شيء اخر او ورد او لم يأمرهم بها الرسول اشتراط ذي
عليهم الاتيان بكل ما اراه او توهم لما قيل لهم او لا انما الصلوة هذا لمن التشريع انتهى هذه
جملة ما يتخيل من الوجوه لاجزاء الاصل في ماهية العبادة وهي بضميمة الوجوه المتقدمة الى
هذه ترتقي الى اثنى عشر وجها ولا يذهب عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة
البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة حجيته بل العالب في موارد الاشكال
عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول ظن فيها في بعض المقامات فلا ريب من المقادمات
الاتفاقية لم يقم دليل على حجيته ولذا لا يكون قابلا لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها
من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك
والحاصل ان اصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كاصل القول فيه في نفي الحكم و
الحكم ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت شيء من التكاليف الشرعية فعلا
القول باعتبار الظنون المخصوصة انما ينفع حجية مع عدم حصول الشيء من تلك الظنون
على ثبوت التكليف ومع البناء على اصالة حجية الظن انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء

وعلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها
مبنية على الظن بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليها ملاحظة اخبارها
باصالة حجية الظن او ظنون مخصوصة على القول الاخر وانما لم يجروا عليه ولا من جهة
لزوم الخروج عن الدين بعد حجيتها قرر في الاحتجاج على اصالة الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف ا
الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط في حجية
الاصل المذكور لظهور ابتنائه على اصالة حجية الظن اذ ابطل كون المناط في حجية الاصل
المذكور ولم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه بل الامر فيه بالعكس
اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسبما رسم على القول باصالة
حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته ويراعى فيه قوة
الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان حجة عليه صح الاستناد اليه وهو
كما ترى وجبر لم يعلم ذهاب احد اليه بل ظاهرهم الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفع ما اورد
عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى يعلم بالفراغ من
النقض بسائر التكاليف المتعلقة اذ اشك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص
بالنسبة المخصوص كل مقام اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة تلك الاحكام بين الادلة فلا
الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بعد
كل حكم حكم الاجمالي مما تعلق التكليف بالعلم ثبوتها ولا يحصل بمجرد الاصل المذكور ليس هو من
المقام اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بالادلة وقد دلت عليه الشواهد الشرعية مع
علمنا بابتنى على الاحتياط واصالة البراءة حسب ما يظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل

تكليفنا

تكليفنا بتحصيل حقائق الاحكام الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن
الوصول اليها الامن اصالة البراءة ولا من البناء اما لفراغها من اصلها او للبيان لا اشتغلت
به وان اريد ذلك من معرفة حقائق الاحكام المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك
باداء المكلف فهو ايضا واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران
الواقع بين حصول التكليف وعدمه واي علم في هناك الاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي
اشتغال الذمة باداء التكاليف الشرعية جملة من الضرورة والايات والاخبار الدالة على وجوب
الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد
من كلمات بعض المتاخرين ايضا حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلف اولا على الاجمال ثم
يامر وينهى على التفصيل او يكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل تاكيدا كما يقول امتثلوا امامي
ثم به وتوضيح المقام ان الاوامر المتعلقة بوجوب امتثال تكاليف الشرع ولزوم الطاعة
قد افادت وجوب طاعته في جميع اوامره ونواهيه ولا ريب في اجمال هذا المامور به
وعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان الاجمال المفروض
مناطا للزوم الاحتياط في تفريغ الذمة جرى في المقامين وان بنى على الاقتصار على القدر
المعلوم ونفي ما عداه بالاصل جرى فيها ايضا فيه فمن ان التكليف المذكور ليس زائدا على
التكاليف الخاصة المتعلقة بموادها المخصوصة حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة
الاوامر المتعلق بالفعل والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والاوامر الدالة
عليه وح نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول
تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال بتلك القدر المعلوم لا يتوقف

على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة اليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها
لا يتحقق علم بالاشتغال واساحتى يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل
وعدم العلم بالامتثال اصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول تكليف اخر
على جهة الاجمال متعلق بوجوب الامتثال فليس لامتثاله بحسب متعلقاته مما يتوقف بعضها
على بعض فيقتصر ادنى على القدر المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره
جسما يتفصيل القول فيه وهذا بخلاف المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع
انتفاء العلم بحصول الامتثال واسا واما الثانى فبان متعلق التكليف مجمل فى المقام والتكليف
بالاقل محققا على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقى بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج
على المختار واما الثالث فبان من البين وضع الالفاظ للامور النفس الامرية من غير مدخلية
فى وضعها للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة الجارية والخاطبات البناء على استعمالها
فى معانيها الموضوعة حتى يقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها فى خصوص ما يفهم
المخاطب من ذلك الخطاب كما يتلخص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يبنى وجه
الاحتجاج به غير وجيه بل غير معقول لرجوع ذلك الى عدم تضمن شئ مخصوص من العبادة
واستعمالها فى معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائنا ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان طريقة المخاطب
عليه واما ما ذكره من جريان الطريقة على الابهام بحسب ظاهر الحال هو لا يدل على ذلك بوجه
اذ ذلك انما يكون وجها لعدم تنصيص الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل الخلاف ما بان يقال
انه انما جرى فى المخاطبات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب اللسان فى البيان لا ان
مقصوده من العبادة هو ما يفهمه المخاطب وان غلط فى الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ
بخلاف

بخلاف الواقع فالقدر اللازم ح هو تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها
ومن البين كشف ذلك ح عما هو مقصوده فى الواقع اذ لو اراد ح غيره لزم الاغراء بالجهل
والتكليف بالمحال واين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقده المخاطب ويفهمه
من تلك العبادات نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير فى الفهم يكون مكلفا
به فى ظاهر الشرع الى ان يتبين له الخطاء فى الفهم وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد
من الاحكام بعد بذل الوسع فى تحصيله من الاحكام بعد بذل الوسع فى تحصيله فانه
مكلف بان يعمل بما اداه اليه الادلة الشرعية وان فرض مخالفته لما هو الواقع فذلك لا يستلزم
ان يكون ذلك مراد الشارع من خطابه ولان يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان
ذلك لزم القول بالتصويب بل هو فى ظاهر الشرع مكلف بما ادى اليه اجتهاده فان طابق
الواقع والا كان مخطئا فالتكليف الاول متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل
الوسع فى تحصيله فالقول بعدم كونه مطلقا بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل
الوسع فى تحصيل الواقع واسا غير متجه وكونه مكلفا فى الظاهر بما يؤدى اليه اجتهاده
غير نافع فى المقام وانما يفيد ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين اجزاء الصلوة مثلا
وشرائطها ليجب عليه العمل بمقتضاها وليس كذا اذ المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج
جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرائط فيه مع الشك فى الزيادة العاصى بالشك فى
فى صدق الصلوة على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة وح فالثابت بالدليل
اعتبار الاجزاء والشرائط المذكورة فى ذلك الفعل لا صدق ذلك الفعل على
تلك الاجزاء كذلك فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور

وعدم قيام دليل شرعى على كون ذلك المامور به فى المقام والقول بان الواجب فى الظاهر
هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءا كان او شرطا فينفى غيره بالاصل كما فى نفى سائر
التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض باطل والكلام اذ الكلام فى تعلق الامر بذلك
المقدار الذى قيل بحصوله لا فى مجرد حصوله فالقول بانه القدر المسلم مما تعلق التكليف به واضح
الفساد اذ لا تكليف هناك بمجموع الاجزاء اذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لا يتم
واحد منها الا بالباقى فى نفى التكليف بالباقى فى تقضيته الاصل ح ان يقال ان التكليف بما هو
مؤدى اللفظ واقع فى المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة
للشرائط المتعينة غير معلوم بالنظر الى الادلة الظاهرية كما لا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم
سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط فيه شك مع الاتيان ليعلم معه بحصول البراءة
واداء الواجب وهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار بمحل الكلام
غير معلوم بل لا يبعد انصرافها الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بالشئ مجهولا او
كان جاهلا به بالمرة كما اذا لم يخطر بباله او قام عنده دليل شرعى على عدم اعتباره دون
ما اذا حصل اليقين بالتكليف وشك فى حصول المكلف به بما يؤديه سيما مع علمه بحصوله
فى الفرد الاخر المستجمع للجزء او الشرط المشكوكين بل علمه بحصوله فى الفرد الاخر المستجمع للجزء
او الشرط المذكور دون غيره مما يعين الاتيان به فليس ذلك منه وجهالة بالجهالة المسقطة
للتكليف ولا اقل من الشك فى اندراجه فى الاخبار وهو كاف فى المقام ولو سلم شمولها
اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين بالشك ولزوم تحصيل اليقين
بالفراغ بعد اليقين بالشغل ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعية
الفعل

الفعل المذكور والحكم بسقوط التكليف به كما لا يخفى ومن عجيب الكلام ما صدر من بعض الاعلام
من انه لا فائدة فى الاتيان بالجزء او الشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ مع ان سائر
الاجزاء والشرائط ويعقل تحصيل المشكوك وانما يثبت او ينفى بالادلة الظنية الغير
البالغة حد اليقين فاى فائدة فى تحصيل اليقين فى جزء او شرط بخصوصه مع انتفائه
فى سائر الاجزاء والشرائط وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط
المشكوك مع انه لا يقين فى سائر الشرائط والاجزاء اذ قد عرفت ان المطلوب من اليقين
فى المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهى الى اليقين ما حصل اليقين لا ما حصل اليقين بكونه
عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره فى الشرعيات لا احكاما ولا موضوعا والمفروض
ان سائر الاجزاء والشرائط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين
الواقعى فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين بما اتى المكلف به كذلك النحو المذكور بل المقصود
منه تحصيل قرب يقوم الدليل الشرعى على الاكتفاء به اذ المفروض عدم قيام دليل شرعى على
كون الفاقد لذلك الجزء والشرط من افراد ذلك الواجب حتى يقال بحصول قرعليه والقول
بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم
نهوض شئ من الادلة عليه كيف ولو سلم قيام دليل شرعى على اصل اعتباره فى المقام لتم
معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به فى المقام هو ما
استعمل فيه اللفظ ومدلوله ومن هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية بل هو من
الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لا
وستعرف ان اصل العدم من حيث لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل

موضوعا للاحكام الشرعية لقول ايضا ان الماهيات المفروضة امور جعلية توقيفية و
مثل ذلك لا مدخل لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطته او ولاد
بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك فى كون اللفظ الموضوع بازاء شخص
لفظ عبد او عبد الله فيحكم بالاول بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد اليه فى ذلك
لشبه الهذيان فى وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته
فى ساير المقامات انما ينهض حجة فيما يدور الامر بين وجود الشئ وعدمه سواء تعلق
الشك بوجود شئ استقلالا او مع امور اخر وليس المقام من ذلك فان للمفروض دوران
المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف بالاخر كما قد منا القول فيه وهو نظير ما اذا
دار التكليف بين مركبين مختلفين وكان احدهما اقل جزء من الاخر فان ما قلنا لا يتخيل هنا
ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الاكثر فى المقام
على الاول ولا ثمرة يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف
بالاقل الا فى ضمنه لا مطلقا كي يترتب به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما
على كل من التقديرين كما هو الحال فى الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع فى
الاصل المذكور الى اصالة البراءة او اصل العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع فبانه
لا يحكم فى المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل وانما
يحكم بوجوب الاتيان به فى الظاهر وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم بل تحصيل
اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته فى المقام حسبما عرفت من قيام
الادلة عليه كيف ولا تامل فى رجحان الاحتياط فى المقام ان لم نقل بوجوبه وذلك ايضا
حكم بالاحكام

مما اكان متعددة ولم يعلم لصدق ذلك المجمل عليه ويتفق لحصولها مع انضمام عدة اخرى
من الافعال المشكوك جزئيتها او شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاول والاكتفاء
فى اداء التكليف حينئذ بالعيب بل جرأة بلا ريب وكان الاظهر خلافه كيف ومن المتبين
عنده عامة ذوى العقول توقف اليقين بالفراغ هذا ولنتمم الكلام فى المرام برسم
امور احدها ان الكلام المذكور كما يجرى فى الشك فى الاجزاء كذا يجرى فى الشك فى
الشرايط والموانع من غير فرق لجريان جميع ما ذكر فى الجميع وقد اشرنا اليه فى طى الادلة
وقد يتخيل التفصيل من الاجزاء وغيرها فيقال بعدم جريان الاصل فى الاول ويحكم
بجريانه فى الشرايط والموانع وقد يقال بعد شرطى الاولين وجريانه فى الاخر وربما
يظهر من بعضهم ندرة الخلاف فى عدم جريانه فى الاخر حيث ذكر بعد ذكر الخلاف فى جريانه
فى الاجزاء والشرايط وربما يحاول بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة
الشروط فى الحقيقة فتوهم الفرق بينه وبين الشرط فى المقام من الغرايب وكان وجه
الفرق بينهما ان العقل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرايط وما نعية المانع يتوقف على
الدليل فيدفع بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا ماخوذ فى تحقق الفعل على نحو
الشروط فلا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه لما كان عدم ما
كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام فى الشك فى تحقق الموضوع وانما الكلام
فى الشك المتعلق بنفس الماهية كما اذا علم بتحقق شئ وشك فى مانعيته والقول باصالة
عدم المانعية ان تم جرى بعينه فى عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع
فى المقام موهون جدا بقى الكلام فى الفرق بين الشك فيها وبين الشك فى الاجزاء فنقول

حكى عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم الاجزاء الاصل فى الاجزاء
وجريانه فى الاخرين والوجه فى ان قضية الجزئية انما داخل فى الكل وعدم تحقق الكل بدون
تحقق كل من الاجزاء فالشك فى الجزء شك فى تحقق الكل وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء
لا بد داخل فى الموضوع له كما انيط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن
العلم بايجاده من دون الاتيان به وذلك بخلاف الشرايط والموانع لخروجها عن ماهية
العبادة والقول بان الشغل اليقينى يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان
بما لم يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجرى بالنسبة الى
الاجزاء لدخولها فى المسمى بخلاف الامور الخارجة من الشرايط والموانع لان المشكوك
فى الشرطية وما نعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له فى مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها
من العبادات انما يتوقف على اليقين بحصول الاجزاء ومع تحقق حصولها الصدق ما يسمى
ومعه يحصل الامتثال القاضى بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على نحو ما يذكر فى
المعاملات وهو المراد باليقين او المقصود منه هو الفراغ الشرعى وما يقال من ان الشك
فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط ففيه ان العبادة المذكورة فى الخطاب من اجمال وهى على بعض
معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام وتوضيح ذلك ان المراد بالشك فى وجه او
شرطية وكذا الشك فى المشروط اما ان يراد به الشك فى وجوده فى شرطيته فاذا لوحظ
كل من الاحتمالين الاولين مع كل من الاخرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان
الشك فى وجود الشرط حق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك فى الشرطية
قاض بالشك فى المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له فى المرام اذ الحاصل منه هو الشك
فى شرطية

فى شرطية الفعل به لا الشك فى وجوده كيف والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به
كيف يعقل الشك فى نفى وجود المشروط الذى هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان
الاخران فلا وجه لارادتهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يلزم احدهما
الاخر قلت هذا الكلام المذكور على كون الاجزاء المامور بها باجمعها معتبرة فى التسمية
بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اى منها كما هو قضية الجزئية فى بادى النظر نظرا الى قضاء
الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شئ كان شكا فى حصول
الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف
اداء المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شئ او ما نعيته وجب التزام التقليد
فى المطلق على قدر المعلوم واذا حصل الشك فيه دفع ذلك بالاصل لقضاء الاطلاق *
بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ
اسامى للصحيح بحسب الاجزاء دون الشرايط فاستجماع جميع الاجزاء معتبرة عنده فى التسمية
بخلاف استجماع الشرايط جسما مر تفصيل القول فيه فى محله وهو ضعيف الوجه فى تلك
المسئلة ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل فى الجملة فان
القول المذكور التزام الاجمال فى تلك الالفاظ بالنسبة الى الشانى فى غير البيان وانما الكلام
فى المقام فى جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل
حسبما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة الى الشروط ايضا لم يحصل
عنده المفهوم الذى تعلق الامر به مع الشك فى حصول جميع الشرايط المعتبرة فيه فلا يمكنه
الحكم بالامتثال اليقينى ما ذكره فى الاجزاء من غير فرق اصلا

فی بیان الحال فی شبهة الموضوع والمراد بها ما اذا اشتبه موضوع الحکم ودار الامر فیه بین قسمی
الحلال والحرام وان علم تفصیلا حکم تلک الاقسام فیکون الجهل بالحکم فی المقام ناشیا عن الجهل
المذکور حیث لا یعلم کون الحاصل هناک ای قسم منها واما اذا کان الحال بعکس ذلک بان
تعین الموضوع بجمیع خصوصیاته لکن شک مع ذلک فی انه داخل فی الحلال والحرام من جهة الشک
فیما انیط به الحل والحرمة فی الشریعة کالمذبوح علی غیر القبلة من دون التسمیة فان الفعل الحاصل
من المکلف مما لا شبهة فیه وانما الاشتباه فی حکمه فالشک ح فی انه داخل تحت المبیح والمزکی
المعلم بحکم کل من القسمین لا فی موضوعه فی شبهة الموضوع وان کان یترای فی بادی الرای
ثم ان الشبهة فی الموضوع قد یکون من جهة الشک فی طرو ما یقتضی تحریمه علی الوجه المفروض
کالشک فی طریان الغصب علی المال الحلال او طریان النجاسة علی الماکول الطاهر او طرو ما نع
باباحته بعد العلم بتحریمه او لا کالمغصوب اذا شک فی زوال الغصب عنه او الجبن
اذا شک فی طهارته وقد یکون من جهة الجهل بحال المصداق بعد وضوح الاندراج
فی النوع الحلال او الحرام مع عدم العلم بحصول النوعین فی المقام بل بعد وضوح الامر ابتداء
فی الفرد الحاصل بین الوجهین کما اذا شک فی کون المرئی وضیعة له یحرم علیه نکاحها
او رای حیوانا وشک فی انه داخل فی النوع الحلال او الحرام وقد یکون من جهة
امتزاج الحلال بالحرام واختلاطه بحیث لا یمکن التمییز علی نحو اختلاط الدبس
والمایع المغصوب بالمباح وکذا العجین والطحین والسویق بل الحنطة ونحوها

وقد یکون

وقد یکون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمایزهما
فی المقام مع الجهل بالتعیین کالانائین المشتبهین عند العلم بنجاسة احدهما او اللحم
الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلیة الاخر ولحم المیتة والمذکاة عند اشتباه
احدهما بالاخر وح قد یکون الامر مرددا بینهما محصورة وقد یکون
غیر محصورة وهذه صور المسئلة اما اذا کان الشبهة من جهة طریان ما یزیل الحکم الثابت
من الحل او الحرام فلا ریب ح فی البناء علی الحکم الاول حتی یثبت خلافه سواء کان الثابت
اولا هو الحل او الحرام من غیر خلاف فیه بین الاصولیة والاخباریة فان حجیة الاستصحاب فیه
متفق علیه بین الفریقین ولا مجال لتوهم الحل فی صورة الثانیة نظرا الی عدم حصول الیقین
بالحرمة اذ مجرد الاستصحاب لا یفید العلم وقد انیط الحکم بالتحریم فی الروایة المذکورة
الدائر بین الحل والحرمة بالعلم بالحرمة الظاهر فی الیقین فیحکم بالحل من دونه اذ المراد
من العلم فی الشرعیات هو العلم الشرعی اعنی ما حصل من الدلیل المعتبر عند الشارع سواء
افاد الیقین بالواقع او لا حسبما نقول بمثله فی مسئلة الاستصحاب کما سیجیء بیانه ومع الغض
عن ذلک فالحکم بالحل فی الروایة معنیا بعدم العلم بالتحریم وبعد العلم به لو حصل الشک
او الظن بالحل فلا دلالة فی الروایة علی الحکم بالحل اصلا فیستصحب التحریم ح من دون
معارض ولو کان مما توارد علیه الحالان ولم یعلم تقدم احدهما وتاخر الاخر لیؤخذ بمقتضاه
ففی جریان القاعدة المذکورة فیه نظرا الی عدم العلم بالحرمة فیؤخذ بالحل الی ان یعلم التحریم و
نظرا الی حصول العلم بحرمته بالخصوص فی الجملة فیخرج عن مورد الظن المذکور وجهان
وقد یؤید الاول عمومات الحل وکانه الاظهر وان کان من الثانی اعنی ما اذا دار الامر

فی المصداق بین الوجهین وان کان هناک قاعدة شرعیة اخری قاضیة بالحل کید المسلم
واخبار ذی الید القاضی بالحل والطهارة فلا اشکال او بالمنع کاخبار عدل بنجاسته او نجا
وکاصالة عدم التذکیة بالنسبة الی اللحوم والجلود ونحو ذلک قضی بالمنع وان
خلا عن الامرین فظاهر الروایة المذکورة قاضیة فیه بالحل بل لا یبعد ان یکون ذلک
هو مورد الروایة کما سنشیر الیه ولو وجد حیوانا وشک فی کونه من جنس الماکول او
غیره فهل یحکم بمجرد ذلک بحله او لا بد من استعلام الحال فی انه داخل فی احد الاصناف
المحللة او المحرمة بالرجوع الی اهل الخبرة والعلامات المنصوصة من الشرع وکذا الحال فی غیر
الحیوان من الماکول والمشروب الدائر بین المباح والحرمة وجهان والذی یقوی
فی النظر ان یقال ان کان ذلک معلوم العین وکان مجهول الاسم او مجهول الصفة
التی بها یتمیز الحلال عن الحرام فیشک فی بیانه من تلک الجهة فلا یبعد کونه من الجهل
بالحکم فیجب علیه التفحص ولا یجوز له البناء علی الحل بمجرد الجهل المفروض نظرا الی الا
صل المذکور وهل یجوز له البناء علی الحل مع العجز عن التفحص وجوه ثالثها التفصیل
بین المجتهد وغیره واما اذا کان الموضوع غیر معلوم العین وکان دائرا بین الامر
الحلال والحرام فالظاهر انه داخل تحت الاصل المذکور فلا یجب التفحص عنه فعلی هذا
یجوز تناول الواجبین ونحوها من المرکبات التی لا یعرف اجزائها قبل التفحص عنها
والمعرفة بحالها وان احتمل ان یکون بعض اجزائها مما یحرم اکله هذا وما ذکر من الحکم
بحل المشتبه فی هذه الصورة ظاهر بالنسبة الی الحکم بحله فی نفسه واما بالنسبة الی حله
فی العبادات اذا دار الامر بین المنع من التلبس فیها نظرا الی الاحتمال منافاته لها وعدمه

ففیه

ففیه وجهان وذلک کالجلد الدائر بین کونه من ماکول اللحم وغیره او الشعر الملاصق للّباس
الدائر بین الامرین فیحتمل اندراجه فی اطلاقات الروایة المذکورة فیبنی فیه ایضا علی
الحل والجواز حتی یتبین الخلاف ویحتمل انصراف الروایة الی الحل الذاتی وحرمته فی نفسه
دون کونه مانعا من صحة عمل اخر وعدمه وکان الاصل فی العبادات المجملة عند الدوران
بین جواز فعل بها وعدمه بحسب الحکم هو البناء علی المنع حیا عن مراعات الاحتیاط نظرا
الی العلم بحصول التکلیف وشک فی اداء المکلف به کما هو الحال فی صورة الشک الحاصل فی
الاداء من جهة الموضوع بل لا یتفاوت الحال فی الشک المفروض بین العبادات المجملة وغیرها
اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الی الشک الحاصل فی اداء الشیء المعین والاتیان به لقضاء
بالاشتغال فی مثله الیقین فی الفراغ مط وقد یفصل فی المقام بین ما اذا کان الشک المفروض
قاضیا بالشک فی اداء شرط من شروط العبادة کما اذا لم یدر کون اللباس مما
من صوف الماکول واراد ستر العورة الواجب فی الصلوة به وما اذا تعلق الشک بوجه
المانع کما اذا اراد لبس الثوب المفروض فی الصلوة فی غیر ستر العورة والفرق ان المقتضی
للصحة غیر ثابت فی الاول الشک فی وجود الشرط القاضی بالشک فی وجود المشروط
التکلیف بحاله الی ان یتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثانی لوجود المقتضی هناک غایة الامر
وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ویشکل ذلک بان یرجع المانع الی الشرط فان عدم
المانع فی الصحة وح مما یشک فیه ایضا بالشک فی وجود المشروط به کغیره من الشروط
الوجودیة وقد یدفع بانه وان کان مرجع المانع الی الشرط الا ان الملحوظ فی الشرط
وجود الشیء فی المانع عدمه وتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثانی وکفی به فارقا

بين المقامين الاترى انه لو شك فى تحقق الحدث فى الصلوة بنى على عدمه ولو شك
فى تحقق الطهارة والاستقبال بنى على عدمهما ايضا وقد يشكل ذلك بالفرق ما اذا
دار الامر بين وجود الشئ فى المانع وعدمه وبين وجود الشئ وشك فى ما نعيته كونه
هو الامر المانع او غيرها فانه لا شك فى دفع الاول بالاصل واما الثانى فقد نعم بالاصل
مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه فى تحقق الظ وان يكون غيره ولنسبته الا
الى الامرين على وجه واحد بل قد يقى بان قضية الاصل هنا ايضا هو الاول نظرا الى ان
حصول الاشتغال باداء المامور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبنى على عدمه نعم لو كان
هناك اصل يقتضى بانتفاء المانع صح الاتكال عليه كما لو شك فى الشعرات الملصقة بالثوب
انها من الماكول او غيره فانه يمكن ان يقال ان الصلوة فى الثوب المفروض قبل حصول الشعر
فيه كانت صحيحة فتستصحب ذلك الا ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشئ فى المقام على
وجه المانعية اذ لم يكن مانعا بل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان شبه المانعية فلا
شك فى كون الاصل فيه ايضا عدم التحريم كما فى الصورة السابقة فيدفع المانعية من جهة
نفى التحريم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات الجملة وغيرها من المطلقات اذا المفروض
ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشئ بين كونه ذلك المانع او غيرها واما ما كان من
الثالث اعنى ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا امتياز لاحدهما عن الاخر فلا اشكا
فى تحريم استعمال الجميع اذ استعمال لكل جزء من المباح استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفى
بعض صور المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال الحرام نعم فى بعض صور
امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر فى الماء لو كان نجسا ولم ينجس

مرالماء

به الماء الاعتصامه وعدم تغيير احد اوصافه فان الظاهر حله وان كان عينه موجودا
بحسب الواقع وتوضيح الكلام فى ذلك ان حرمة المحرم قد يتبع اسمه كالطين فان خرج
بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين فى الماء او غيره انتفى التحريم وكذا لو دار مثل ذلك
وصف ينتفى بالامتزاج كالاستخباث وجه وان كان دايرة حقيقة فانه حصل
فى الماء على الوجه المذكور فقضيته عدمه المادل على طهارة الماء وطهورية واما الاستهلاك
فى غير الماء من الجوامد فلا يقضى بالحل فى ساير المايعات اشكال ودعوى البناء على التحريم
فى غير المضاف هذا كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة
ملكا للغير فالظ عموم المنع فى جميع الصور ولو كان قليلا غير متمول فى وجه قوى بناء
على كون حرمة التصرف تابعا للملكية الغير لا مالية كما هو الظ نعم لو حصل اتلافه بالامتزاج
كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام فى الماء فالظ عدم المنع ولو ظهر اثره فيه كما الورد ونحوه
من المعطرات او الادوية القوية الا انه قوى المنع واستهلاك فيه والظ عدم صدق
التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة للمالك بالنسبة ولو كان الممازج مماثلا فالظ
عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه فتم
واما القسم الرابع وهو ما يكاد ان يشتبه من جهة وجود الحلال والحرام معا واشتباه
مصداق احدهما بالاخر بان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا
اشكال فى الحل وجواز التصرف ويدل عليه امور الاول الاجماع المعلوم والمنقول فى
لسان جماعة بل الضرورة قاضية به فى الجملة فان وجود ما يحرم فى العالم اذا احتمل
ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شئ كذلك لا يقضى بالمنع

من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور اذ لم نعلم بنجاسته او حرمته وهو ظا
الثانى لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفى فى هذه الشريعة بالايات والروايات وما يورد
فى المقام او لا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضى بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف
من جهة الضرورة كاكل الميتة فى المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها
غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود فى المقام
وثانيا ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب
من غير المحصور ليس عسرا وحرجا فى جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص الاترى
ان بزادل الصحارى المتعذر لعبيد عليه الاجتناب عن جميعها بسبب علمه بسول شخص
فى مكان غير معين منه بخلاف من يجتاز فيها ويحتاج الى ملاقات شئ منها وقد يتحقق
العسر والحرج فى الاجتناب عن المحصور ايضا فيحصل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن
من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمهما دون الحكم بحسب
الشبهة وعدمها مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يناط تشريع الحكم وقد يقضى
بالجواز فى محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة فى اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج
فى اغلب فى موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج فى اغلب موارد
بل اتفق هناك حرج وضيق فى الاجتناب عنه فى بعض الموارد فلا ينافى ذلك تشريع اصل
الحكم وانما تقضى بالرخصة فى محل الضرورة كما فى اكل الميتة فى المخمصة فما ذكره من ان العسر
والحرج لا يقضى الحل والطهارة مستشهدا باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يبين الجواب
عن الثانى ايضا فان عموم لزوم الحرج فى المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد

المنادرة

المنادرة ايضا مما لا حرج بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين
الصورتين ظاهر لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مطلقا ضعيف جدا
كما يتضح ذلك من ملاحظة نظايره فى ساير المقامات الثالث انك قد عرفت
ان الاصل فى الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو الحل حتى يعلم بثبوت التحريم والعلم
الحاصل فى غير المحصور بوجود الحرام فى الجملة لا يعد فى العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة
الى شئ من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد والدائر احتمال كون
المحرم خصوص شئ منها فى نظر العرف جدا بحيث لا يلتفت اليه فى الاقدام على خصوص الموارد
بل يعد التحرز منه عن الجهة المذكورة من ظنون اصحاب السوداء وذلك كالتحرز عن كثير المطعوم
لاحتمال كونه مسموما نظرا الى حصول العلم بوجود طعام مسموم فى العالم فلعله يكون هو ذلك
الذى يريد الاقدام على اكله اذ لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف فى شئ من
الموارد الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالى علما فى المقام فمقتضى العمومات المذكورة ثبوت
الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجرى نحو ذلك بالنسبة الى
شبهة المحصورة كما سيأتى الاشارة اليه ثم يبقى الكلام فى المقام فى المراد بغير المحصور
فسره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء وعسر بحسب العادة فتعداده واستيعابه احصائه لعلة
لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى كل اقدام
على خصوص المصاديق الخاصة موهونا غير ملتفت اليه العادة او انه ما لا يكون الاقدام
على المصداق الخاص قاضيا برفع العلم الاجمالى الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة
ذلك المصداق او حليته يقطع بوجود الحرام فى الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة

متعارضة الا ان الوجه الاخير احقى منها اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك
حراما نظرا الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه ومع ذلك بعيد عن غير المحصور ايضا
فالظاهر الوجه هو الاول الا انه لا يجادق الثاني في الاغلب وان كان انما وقع فيه الاشتباه
محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه
وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق من الاقدام
عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين
بالمغصوب والنجس في الوضوء والغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف عليه الا ان يغلب
جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب
اليه المعظم بل حكاية الاجماع عليه مستفيضة في الخصوص ببعض المقامات كمسئلة الانائين
المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام في حال الاشتباه
بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك اقداما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك
المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعا للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام ا
لعاصي وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم يجعل القول به من احد المتقدمين وذهب
بعض اخر من المتاخرين الى جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه
بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الثالث
وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا الا انه مع الاقدام على واحد
منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخيرين ومن ذلك يعرف الحال في ساير فروض المسئلة
ويرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين او الافراد على حسبما فيها من الحلال هو

مخير

مخير بالاقدام على كل منهما على حسب ما اشتمل عليه من الحلال فيتعين الثاني للحرام على
مقتضى اختياره فهو القول بتحريم التصرف في الجميع ايضا وان حكم بجواز التصرف في كل
واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم
بالحل والحرمة على حسبما اخرجته ويرجع هذا القول الى الاول فان الظاهر منه التصرف
قبل القرعة وغاية الامر ان يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة
وهو امر اخر لا يرتبط بالمقام وكيف ما كان فالاقوال المذكورة في المسئلة اربعة
المختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما
ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام
على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منها او بجواز الاقدام على احدهما دون
الاخر لا سبيل الى شيء من الوجهين الاخيرين فيتعين الاول وهو المدعى اما الاول
فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما ونجاسته والبناء
على الثاني اما بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول
ظن بالحل والحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه
من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في الجميع جميع الصور
اذ قد يتساوى الحال بالنسبة اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام
قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض فان احتمال الوجه المذكور كما يقتضي
الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال وجواز حكم النجس على الطاهر
للعلم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في

وفي

يثبوت

ثبوت التحريم والنجاسة ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اديد ادائه الى الحكم
في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام
حين التلبس بكل منهما فبطلانه اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون
جهل عند المكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح
بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحليته احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كذلك واما اذا قلنا بحليته احدهما
وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول باباحة المبهم وحرمته فان الترك والاتيان
انما يكون للمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي ذكره المستدل
المقتضى حرمة احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون للمكلف مختارا في الاقدام
على اي منهما وبعد الاقدام عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسبما ذكرنا في تقرير القول
الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن من الاول بانه لما
كان الاقدام على الحرام موديا على المفسدة قاضيا بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف
ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب
الترك لحصول الامن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام
على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر المخوف فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح جانب
الترك وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل
الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة حرمة الامرين في الظاهر نظرا الى الوجه المذكور نعم
دليل خاص على جواز الفعل فلا مانع من القضاء بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم
يقم على ذلك في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسبما ياتي الاشارة اليه انشاء

وعن الثاني

وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور
الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع
كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام
على الحرام وهو ما ذكر من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل
الغافل عنه اذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع
علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة
لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز
الاقدام ح وسقوط التكليف المذكور قضاء الاصل اولا بالمنع من الاقدام الى ان يثبت الجواز
واني لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف
عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل و
الترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما
مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه
لحكم العقل في التخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عدم تساوي
الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين هذا جانب الترك ومفسدة التعيين
ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح فالعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل
خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا الدليل الدال عليه ولا يذهب عليك ان
اجتناب الحرام مطلوب الله تعالى فيجب امتثال طلبه ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد عليه امور احدها انه

ان اريد اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو مسلم بل هو اول
الدعوى وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة مسلم ولا يرتبط بالمقدمة
الثانية لينتج المدعى ثانيتها ان ما ذكر من اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع
ممنوع اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام وفيه
ان المقصود صدق امتثال طلبه ثم لاداء ذلك الحكم بتحقق عرفا بمجرد الاحتمال
وصدق الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوبه نفسا في الواقع مع عدم العلم بحصوله
ومع الغض عن ذلك فيمكن تقرير الاحتجاج في الجملة بان يقال فيه انه يجب العلم باداء مطلوبه
ثم اذا كان يجب الاتيان بمطلوبه ثم يجب العلم به بناء اذا وافيا والعلم به يتوقف على ترك
الجميع من غير اشكال ثانيها النقض بغير المحصور فان اجتناب الحرام هناك واجب
ايضا ولا يتم الا باجتناب الجميع فما يجاب به هناك يجاب به في المقام ويمكن دفعه
اولا وان كان وجوب الاجتناب عن الجميع الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع
على عدم وجوبه وقضاء العسر والحرج به مضافا الى الفرق الذاتي بين المحصور وغير المحصور
حسب من احتمال اصابة الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور
وقد مر تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب
عنه فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب واما الكبرى واما الصغرى فلاقتضاء ما دل
على تحريم ذلك الشيء له وانه مدلول التحريم الواقع والمفروض حصول العلم بوجوده
في المقام وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين
فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور لانه مبني على حصول الاباحة من جهة

الاشتباه

الاشتباه لقيام الدليل عليه كذلك واذا ثبت التحريم المصداق المفروض تخصيصه بالقاعدة
الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها للعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان
الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة كالعام المخصص بالمجمل
فلا حجة فيها بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حليته سوى الظاهر ولا
كلام ظاهرا بعد ذلك في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول
من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع الغض عنه فالعقل حاكم في مثله بعد دوران
الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر على البناء في خصوص كل من الامرين
على المنع من الاقدام حسبما مر بيانه في الوجه المقدم الرابع ما روي عنهم انه ما اجتمع الحرام
والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب
وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور تلك الروايات
في غير صورة الامتزاج وهذه فيها او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض
بينها من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجه اما القول باختصاص هذه
التعارض هناك من قبيل العموم المطلق فمدفوع بظهور تلك الروايتين في صورة دوران
الامر بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض في الشبهة المحصورة وهذه الرواية
ظاهر فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا يتواردان على محل واحد حتى يثبت
التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك الروايتين للشبهة المحصورة ايضا وان كان المصداق
بين الاندراج تحت كل من النوعين فان المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها
للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية والمرجحات

الخصوصية الامتزاج فما لا شاهد
عليه في الرواية بل ظاهر اطلاقها
يعم غيره قطعا وما ادعى من
التعارض

من جانب الرواية المذكورة نظرا الى موافقتها للمشهور بين الاصحاب والاحتياط والروايات
الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة المختلفة
ان الظن من تتبع الاخبار الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في
الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس
منه وما ورد من منع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكات من تحليل الميتة الظاهر
في حرمتها كما في روايتين وما دل على الصلاة في الثوبين المشتبهين كما في خبر
صفوان وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب
الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما يشترط
بالطهارة من رفع حدث او ازالة خبث او اكل وشرب ونحوها وليس ذلك
من قبيل الاستقراء الظني كما قد توهمه بعض العبارة ليكون من قبيل اثبات القواعد النحوية ونحوها
من تتبع مواردها بل نقول انه يستفاد من ملاحظة مجموع تلك الاخبار فهو مدلول عرفي
لمجموع تلك الروايات وكان المستفاد من ظاهر خبر واحد حجة شرعا لكن المستفاد من جميعها
بعد ضم بعضها الى البعض لاندراجه اذن تحت الدليل اللفظي فيدل على جواز الاتكال عليه
حجية ظواهر الالفاظ صحة القول بالاباحة مع امور احدها ان حرمة تلك المصاديق وجوب
احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي يتوقف ثبوتها على العلم سيما بالنسبة
الى الموضوعات ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدها
او نجاسته لا يثمر في المقام لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاص بل الجهل الاولي باق
بالنسبة الى كل منها وهو خاص بنفي التكليف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات

التكليف

التكليف لجرى في غير المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته ايضا مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة
شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم به وبالنسبة
الى احدهما فانه لا يثمر في اثبات التكليف بالنسبة الى شيء منهما فقضية الاصل المقرر هو
البناء على العدم التكليف حتى يقوم دليل على ثبوته والعلم بتحريم احد الشيئين او الاشياء
غير قاض بالعلم بتحريم الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما وعين ما غير قاض بثبوت الحرمة
بالنسبة الى الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة الى شيء منهما
الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة اليها فانها باطلاقها
تعم الجاهل بالموضوع بل ادعى بعض ظهور بعضها في ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة
اليه فيها قوله ص رفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع ايما امرء ركب
امرا بجهالة فلا شيء عليه ونحوها الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحرام المختلط
بالحرام الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدم المروية في الفقيه
والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان قال سالت ابا جعفر ع
عن الجبن فقال لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا
جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء
قلت له ما تقول في الجبن فقال لي اولم ترني اكله قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك
فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول
كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون

مثل الثوب عليك اشتبه وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسناده الصحيح عن حنان بن سدير قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عنده عن جدي يرضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ان رجلا في غنمه فاخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسئل عنه وروى الشيخ باسناده عن بشير بن سلمة عن ابي الحسن عليه السلام في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تاكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل في الصورة المذكورة مع عدم العلم بتحريمه معينة بل هما صريحتان في المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحلال من الحرام فلا باس ودلالتها على المطلوب واضحة لا يخفى الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الشراء من السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم

قال يجب عليهم فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وفي موثقة اسحق بن عمار قال سالته عن الرجل يشتري منه من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري الطعام من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتري وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سالت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال يشتري منه وروى احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سالت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال يشتري منه وقال سئل ابو عبد الله عن شراء الخيانة والسرقة فقال اذا عرفت ذلك فلا تشتره الا من العمال الخامس ما دل على حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التمييز بعد اخراج الخمس كما في المقام قال قلت انه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا في المقام فان قلت ان قاعدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حصل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال المخرج وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال ما بعد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام ان المفروض حصول العلم بوجود الحرام المجتمع واما توقفه على حصول العلم التفصيلي فلا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما مر في الكلام فيمن في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى العلم في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاجتناب والحري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف عن الاجتناب

عن الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف بمقتضى عليه عاصيا لمولاه ان يجرح المولى ويقوم دليل من جهة على الشارع بتكليفه وح والا وجب اطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعات الامتثال في ذلك ايضا وذلك يقتضي وجوب مراعات الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين انما يتم ما ذكره على وجه تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاحتياط وما ذكره من جريان ذلك في غير المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور وقد عرفت قيمته مما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ما ينصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم انه داخل غير المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك في نظر العرف فيعد جاهلا فقط واما فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحلال والحرام معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين مثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصراف ظاهر اطلاقها اليه وهو كاف في عدم نهوض منها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بعدها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة على الفردين الحلال والحرام كانت محكومة بحلها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقتضي بالاجتناب عن جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالآخر لتفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين

الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه محللا لاندرج تحت غير المحصور ولو مع سهولة الاجتناب عن استعماله كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات بذلك كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او العمى عنه وعدم تمييزها عن ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها وكذا الحال في نحوها من المحرمات وذلك مما يقطع الـ بخلافه ولا يجري في الحال اندراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه ويحمل الروايات المذكورة على ما اذا كان هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سليمان حيث سأله عن حال الجبن في المسئلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة فلا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الاعتضاد ايضا وهو خارج عن محل الكلام كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه ويحملان على غير المحصور والوجه الاول اوفق بظاهر الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا اخرج خمسه الخمس فيفيد حلالها بذلك لما دل على توقف حلية المال المخرج الخمس فيحمل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى اذ غاية ما يسلم الصحة التصرف الا اذا علم فسادها بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم عليه الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا يرتبط له بالمحصور وكيف ولو كان كذلك لما كان هناك خصوصية للخمس بل كان افراده المعتد بالمذ يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال المفروض باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابت

لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل بالاصل المثبتى وغيره ولا مدخلية له فى المقام ولا
بل به الاصل المذكور ويظهر وجه هنا يظهر وهن القول   بحجة القول ان الشبهة
اما بالنسبة الى جواز التصرف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فى الوجه المتقدم واما بالنسبة
الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم كما يحرم ارتكاب الواقع كذا يحرم
تحصيل اليقين بارتكاب الحرام وهو حاصل بارتكاب الحرام الفرد الاخر الذى يوجب
العلم بارتكاب الحرام الواقعى فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب
الحرام ومقدمة المحرم فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه
حراما بحسب الواقع ضرورة كون النسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى للترجيح حتى يقول
بإباحة احدهما وحرمة الاخر ورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه
بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما بمعناه بل من الظاهر عدم تحريمه نعم ان قصد
به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير المقصود فى
المقام واما اذا كانت مقتضية لحصول المحرم فالظاهر انه لا مجال للتامل فى تحريمه حسبما
قرر فى محله كما هو الحال فى المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام
محرما وانما المحرم هو الاتيان بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرم
ان يجتنب عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف فى شئ او اكل و
شرب ثم حصل له الشك فى تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا ينفى
مانع منه ثم بعد التعرض له استعلم حاله فعلم تحريمه وهو الواضح عدم تحريم ذلك
بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل التكليف

علیہ

عليه الا حصول التحريم حال العلم ينكشف به تحريم ما فعله اتى به حتى نظر الى ما ذكر
بخلاف   للعلم بحرمة احدهما فاذا استعملها تعين استعمال المحرم قطعا
فيحصل باستعماله العلم بارتكاب الحرام قلت لا فرق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية
حاصلة فى المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته لخصوصه قاضية بجواز الاقدام فيكون
الاقدام على كل من المشتبهين سابقا فلا يحرم فى الظاهر فى شئ من الصورتين و
الواقعى والعلم به حاصل فى المقامين والعلم بحرمة احدهما فى الظاهر لا يثمر فى المقام
بمنع عدم تاثيره فى تحريم الخصوصية نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب
الحرام الواقعى تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور
مضافا الى ما قد عرفت من وهن الادلة الدالة على الجزء الاول من مقصوده وقد يحتج
عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة مشغولة
بحقوق الناس محصور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة الا ما هو من سابقه مع جريانه
فى جميع الفروض وعدم وضوح البطلان الفصل لا دليل على حرمة اشتغال الذمة فى الحق
كيف وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمة   اما على وجه
ثبوتها فى الذمة واشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم
كالغصب كان محرما ومع ذلك ليس هناك محرمان بل هناك حرام واحد يلزمه اشتغال
الذمة مشغولة بحق ليس حراما مستقلا هناك ايضا فان وجب تفريغه والخروج
عنه واما فى المقام فلما قضى الدليل حسبما يدعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال
ذمته فى الحق على الوجه الشايع كما فى نظايره من المعاملات بل ما اذا كان التصرف

فى المال من اذن المالك لم يمنع بحرمته البتة فان المأذون الشرعى على حسبما يدعيه لا
يقصر عن اذن المالك فكما لا يحرم هناك قطعا فمن اين يجب التحريم فى المقام وهو ظاهر

الاجتهاد فى اللغة ماخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد يجئ
بالضم فهو بذل الوسع والطاقة فى امر من الامور او ماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة
هو تحمل المشقة وقد يجئ معناه اللغوى بالاول ويجعل الثانى تعريفا له باللازم كان
الاظهر ان المعنيان متعددان والمناسبة بين كل من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحى
على كل من الوجهين الاتيين ظاهرة وان اختلفت فيهما جهة المناسبة
وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه كذا حكى والاجتهاد وهو داستى والذى
ينبغى فى المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقان احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنا
الحدث وقد يجعل اسما للحال فى مقابلة ما سيجئ من اطلاقه على الملكة وقد عرفه
شيخنا البهائى بانه استفراغ الفقيه وسعه وفى الوافية انه الاصطلاح المشهور ويرد على
الحد المذكور امور احدها ان اخذ الفقيه فى الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم
بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن التقليد عن اسم الفقيه فلخذه
فى حد الاجتهاد قاضى بالدور وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد
به من الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال فى المتكلم والنحوى
والنحوى وغيرها فيقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة

اجتهاد

اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور وان كان يحد به
الاجتهاد الصحيح فلا يلزم من ثم قيود اخر لينطبق على الحد ود وان كان يحد به اللاعم
فلا وجه لاخذ الفقيه فى الحد رابعها ان الاستفراغ الوسع غير معتبر فى تحصيل كل من
الاحكام بل ذلك انما يلزم المجتهد فى المسائل المشكلة واما ساير المسائل مما لا يكون بتلك
المثابة فلا يلزم فيها ذلك ان انما يجب على المجتهد هو الاطمئنان بتحصيله ما يستفاد من
الادلة الموجودة وذلك قد يحصل بادنى نظر فى المسئلة كما فى كثير من المسائل التى مداركها
ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما فى بعض المسائل المشكلة وقد يكون
بين الامرين ومن تحقيق الاجتهاد فى جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة
الفقهية ليست مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان لم يفد ظنا بالواقع
كما هو الحال فى الاستصحاب واصالة البراءة وكذا الحال فى مدليل الالفاظ فى كثير من الموارد
حسبما بينا عليه فى المباحث السالفة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام فى كثير من الاحيان
مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة مندرج فى الاجتهاد قطعا فلا ينعكس
ايضا سادسها انه قد يتوقف الفقيه من فى الحكم بعد اجتهاده فى المسئلة فليس هناك
تحصيل ظن بالحكم الشرعى مع استفراغه الوسع فى ملاحظة الادلة وكون استفراغه المذكور
اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه ظنية
غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن فى الحد يقضى بخروج القطعيات مع ان استنباطها
من الادلة انما يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاجتهاد قد ينتهى فى بعض الاحيان
الى القطع لتراكم الظنون وظاهر الحد المذكور يقضى بخروجه عن الاجتهاد ثامنها انه   ظنا

تبلا دح فى الحد استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج
فى اصول الدين كخصوصيات عالم المعاد والبرزخ او فى اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف
المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا فى العرف تاسعها انه يندرج فيه
استفراغ وسعه فى تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعيين الهلال
لوجوب الصوم او الافطار والقيمة وساير ما يتعلق به القضاء ولا يندرج شئ من ذلك
فى الاجتهاد وقد يذب عن الاول بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن غير
الممارس كالمنطقى الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقيه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها
والاقتدار على رد الفروع الى الاصول غير كاف فى المقام بل هو بمنزلة المنطقى الصرف
فى عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ
المذكور فى عنوان المجتهد مضافا الى ما فى الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح
من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع فى تحصيل الاحكام لا يتحصل الا بجميع ما يتوقف
عليه مدفوع بانه يأباه ظاهر الاطلاق اذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على
حسبما تقتضيه حاله وقد لا يسع لجميع ذلك ولو اريد به خصوص ما يعتد به شرعا من
استفراغ الوسع مع ذلك الا انه لا شاهد فى العبارة على التقييد وقد يقال انه مع افتقاره
الى تحصيل تلك المقدمات لا يعد الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع وفيه
مع ظهور كونه فى محل المنع ان التقييد بالفقيه ح يكون لغوا وكانه لذا او لانصراف الاطلاق
الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد به فى كلام جماعة من
الاعلام المحقق فى المعارج والعلامة فى النهاية والمبادى والآمدى فى الاحكام وقد يق

ان الاجتهاد

ان الاجتهاد يعم الصحيح الذى يترتب عليه الآثار والفاسد فينبغى ان يكون التحديد
للاعم لا لخصوص الصحيح منه فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر
ان يعتد به اذا كان من الفقيه وذلك لا يقضى بخروجه عن اسم الاجتهاد وعن الثانى
لا نحو التقييد بكونه من الفقيه كذا ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط
الحكم من الادلة قال ولذا تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف
عليه وملكة القوة القدسية من شرايطه لا من مقوماته وانت خبير بانه لظهور انه لا
يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا فى الاصطلاح ولو صدر من العوام بل من غير
القادر على الاستنباط المعتبر بل من قادر عليه اذا لم يأت به على وجهه فظاهر الاصطلاح
اختصاصه بالواقع من المجتهد القادر على الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان
عدم التقييد به فى كلام الجماعة مبنى على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد
به فى كلام اخرين كالعلامة فى يب والسيد العميدى فى منية اللبيب والعضدى ولم
يبنوا ذلك على اختلافهم فى المقام وعدهم المعرفة بطريق الاستدلال والقوة الفقهية
الباعثة على الاقتدار على رد الفروع الى الاصول من شرايطه لا ينافى ذلك لوضوح
بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط لكون القدرة المذكورة شرطا فى تحقق
الاجتهاد لا جزءا مقوما له فيوافق ذلك عدهم ما ذكر من شرايط الاجتهاد اذ ظاهر
ما ذكروه كون ذلك من شرايط تحقق الاجتهاد لا جزءا مقوما له فيوافق عدهم ما ذكر
من شرايط الاجتهاد اذ ظاهر ما ذكروه ذلك من شرايط تحقق الاجتهاد وهو لم
لا من شرايط جواز الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله ولو كان هذا والاظهر فى الجواب ان

ان عدم تحقق الفقاهة من اصله غير مفتقر الى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة الى من
ياخذ الاحكام من الامام من غير واسطة الا انه قد يتوقف حصوله على ذلك فى زمن
الغيبة من جهة العارض نظرا الى خفاء الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء
الاحكام الشرعية وقد يورد فى المقام بوجه اخر وهو ان اخذ الفقيه فى حد الاجتهاد
يعطى توقف حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل
من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور وقد تحقق
الاجتهاد فى الخارج لان تصوره ليتوقف على ما ذكر ويدفعه منع توقف كل من الاجتهاد
والفقاهة على الاخر على نحو يوجب الدور وغاية الامر ان يستحيل انفكاك احدهما
عن الاخر لحصول الاناطة بينهما فالدور دور معى ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثانى
فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام
فانه ح يكون حجة بالنسبة اليه ويحرم عليه تقليد غيره واما قبل حصول الفعلية المفروضة
فهو كغيره ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه ويصدق الفقه والاجتهاد
فى ان واحد وان تقدم منه حصول الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه على
حصول الفعلية المذكورة كما يبتنى عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه
بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا اشكال اذ لا يصدق الا
على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية ح يشكل الحال فى الحد المذكور وينبغى ان يراد
بالفقيه ح من له ملكة الفقه وان لم يكن عالما بشئ منه فعلا ولا يخلو عن بعد وكلا
على هذا ترك اخذ الفقيه فى الحد وعن الثالث ان المقصود استفراغ الوسع

فى تحصيل

فى تحصيل الحكم على الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد فى الاصطلاح فلا
يندرج فيه ما لا يعتد بشأنه والقول بانه لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه فى الحد
مدفوع بانه انما اخذ ذلك فيه لاستفراغ المقلد وسعه فى تحصيل قول المجتهد
فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع فى تحصيل الحكم الا انه
لا يعد اجتهادا فى الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه فى تحصيل الاحتياط اذ
المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع هو صرف
النظر فى التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما عنده ذلك مما يفيد
خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول اليه وذلك
انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل بما يحصل بادنى نظر فى المسئلة وقد يتوقف
على تحمل شديد وتحسس وامعان فى الادلة وتامل تام فى وجوه الاستنباط وطرق الا
وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من النظر والزمان فى كل واحد واحد من المسائل
اذ من المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافقه ظاهر التفسير المذكور فان مفاد بذل الوسع
فى ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدى الى الحرج واين ذلك من التفسير المذكور
الا ان يقال بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التى يحتاج الى استنباطها لا
حصول كل مسئلة وح فيكتفى فى كل منها بما يحصل به الاطمينان حسبما ذكره وهو ايضا
لا يوافق ظاهر الحد اذ اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام وعن الخامس
ان المطلوب عند المجتهد فى المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع انه هو المقام
مقام العالم بعد انسداد سبيله غاية الامر انه مع انه تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك

فى مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه المفروض فى الحد المذكور
لكونه فى تحصيل الظن وان لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر فى الحد حصوله فثمرة الاجتهاد
فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وهو كونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا
عجز عن تحصيله الرجوع الى ادلة الفقاهية عن الحكم باصالة البرائة والاحتياط ونحوها
فظهر بذلك ان التوقف فى المسئلة لا ينافى الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما سيجيئى الاشارة
اليه انشاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يجرى فى دفع
هذا الايراد واما دفعه للرابع فيبتنى على اعتبار الترتيب المذكور بان يكون اللازم
اولا على المجتهد فى المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز ينتقل الى نقيضه بادلة
الفقاهة وهو فى محل المنع بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية
وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع او لا وتقديم بعض الادلة على بعض
عند التعارض بل يمكن ان يقال ان اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة فى جميع
الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد يعلم من اول الامر عدم قيام شئ منها فى بعض
المسائل فلا يكون استفراغه الوسع فى تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية
قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع ايضا كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجه بدل
المفيد[illegible] تحصيل الظن فى كل مسئلة وقد يقال فى الجواب بان الرجوع الى ادلة الفقاهة
ايضا انما يفيد الظن [illegible] الغالب لا على الخطاء الواقع بل بالنظر الى الحكم الذى يقتضيه الادلة
الموجودة فان كون المستنبط هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهرى المستفاد
من الادلة القائمة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا الى احتمال حصول المعارض

او احتمال

او احتمال حصول سهو منه فى كيفية الاستنباد ونحو ذلك وعن السابع بالتزام خروج
المسائل القطعية عن الاجتهاد وانه راح العلم بها فى الفقه لا يستند عن كونها اجتهادية ان
مسائل الفقه كما سبق الاشارة اليه على قسمين قسم لم يتيد فيه على سبيل القطع والادلة
القطعية فاعتبر على ابنائها فتلك المسائل ليست متعلقة الاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا
ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها وقسم اخر ما اسند فيه سبيل العلم فلحقه فيه بالظن وهو الذى
يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه او رجعوا فيه الى حاكم اخر لو انقدح
القطع للمجتهد فى ذلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية
وكون استفراغ وسعه فى تحصيلها اجتهادا نعم قد يشكل الحال فى الحد بالنظر الى ذلك الا
انه يمكن دفعه بنحو ما مر من ان استفراغه الوسع فى تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن
انه للموقع فيها وان اتفق له حصول القطع فيندرج فى الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن
بالحكم كما يستفاد من غيره واحد منهما يستشكل الامر فى المقامين الا انه لا شاهد على ظاهر
على اعتباره فلا يرد عليه من جهة فظهر بما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق
الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها وتحصيلها او استنباطها عن ادلتها
اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغى لخروجه عن ظاهر الاصطلاح
ما تبادر منه ملاحظة حد ودهم فى المقام وبعض كلماتهم استشهد الاحقيه حيث يجعلون المسائل
الاجتهادية فى مقابل المسائل القطعية والظاهر ان الشبهة فى المقام انما نشأت من ملاحظة ما ذكروه
فى تحديد الفقه وما زعم اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث ادى
حكمهم بشمول الفقه لها وقد وقع عكس ذلك لشيخنا [illegible] حيث خص الفقه بالظنيات وقطع

بخروج القطعيات عنها لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرت الاشارة اليه فى
اول الكتاب وقد عرفت ان الظن اختلاف متعلق الامرين متعلق الاجتهاد اخص مطلقا
من متعلقات الفقاهة كما هو ظاهر من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى تحديداتهم فى المقامين
وعن الثامن ان الظن من الحكم الشرعى كما هو المنساق من حد المعرف بل هو ما يقال بانه
به بحسب الاصطلاح فتم ونحو ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعى هو الحكم
الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية الموضوعات واما التمييز بينها واثبات
الاحكام الخاصة لها حسبما ينكشف فى الفقه فما لا ينصرف اليه الاطلاق نعم انها ان نوقش
فيها غير مفصل وقد عرفه شيخنا البهائى بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى عن الاصل
الاصل فعلا او قوة قريبة فاخذ الملكة فى الحد يخرج استنباط بعض الاحكام مما فى غيره
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لا يحتاج
الى التفاوت او نحو ذلك كذا ذكره الشارح الجواد وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة
اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تعميم الاقتدار للقوة القريبة
ومع شموله لها فلا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخرج عنه ذلك اذ لا قدرة بعد حصول
الفعلية وقد يدرج اخرى فى القوة القريبة اذ تلك الحالة هى الحالة التى من شانها ان يقتدر
لها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه رعاية الامران لا يصدق الاقتدار
فعلا بعد حصول الفعلية فتلك الثانية حاصلة وعلى الثانى يكون المقصود به بيان انه
ليس المراد بالملكة فى المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة التى يقتدر
بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل او لا ثم ان ظاهر الحد المذكور

ثم ما لو كان

ثم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل العلم او الظن وهو ينافى ما نص عليه من خروج القطعيات من الفقه
مطلقا بانه الاجتهاد فيها ويمكن ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة الى اطلاقه الاول واما
بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التى يقتدر بها على كل من الامرين شئ واحد فلا يؤخذ
فيه خصوص الظن ويشكل بان اتحاد المبدأ للامرين لا يقضى بجواز الاطلاق فى الحد نظرا الى اختلاف
الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكر انما هو ملكة الاستنباط الظنى دون العلمى فكان الاظهر ان
الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط
المسائل فى مقابلة المقلد الغير القادر عليه سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع او الظن
بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد بالنسبة
الى المسائل المقطوع بها فلذا تقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا
المعنى يساوق الفقاهة وان اختلفا فى الاعتبار وقد يقال بان الاجتهاد على الوجه
المذكور اعم صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل لشئ
من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبرنا فى صدق الفقاهة حصول الفعلية فعلى ما قيل
كما هو الاظهر حسبما مر واما ان اكتفينا بمجرد حصول الظن القوة القريبة للاستنباط الاحكام فلا
دلالة فيه بحجية ذلك وقد يقال بناء على الاول باعتبار الفعلية كذلك فى صدق الاجتهاد
ايضا نظرا الى مساواته لفظ المجتهد للفقيه بحسب اطلاقاتهم [illegible] فى صدق الفقيه
لا بد ان يعتبر فى صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال فى الحد المذكور ايضا ثم
ان ظاهر الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره وهو بناء على جواز التجزى لا اشكال فيه
واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان الظاهر بناء على القول المذكور عدم استفراغه فيها

يقتدر على استنباطه من المسائل ولا الملكة التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح كما
ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا الا القول بانه داخل في
الاجتهاد وان لم يعقل به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاقات كما
لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو ان يراد به استنباط حكم المسئلة عما عدا النص من
الامارات الظنية ومنه ما قال في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة
النص وقد يحمل عليه ما في الذريعة في تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية
[illegible] النصوص بل بالطريقة الامارات والظنون وكان المراد بها ورد في ذم الاجتهاد وعدم
[illegible] البناء عليه في استنباط الاحكام الشرعية هو عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر
الامارات والاعتبارات التي يبنى عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور وقد اختلف الناس
في [illegible] انه علم انه يعرف الاجتهاد اعلم ان من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مط
[illegible] استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كذلك ونعني باطلاق
[illegible] ذلك ان يكون مستفرغا الوسع في المسائل المعروفة المدونة مما يعني منه عارفا
[illegible] تصويره من المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية
[illegible] كلية على الوجه المذكور والفعلية الناقصة جزئية ولها العكس
[illegible] تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بما دل فواسفاده
[illegible] على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل فالاول اجتهاد
[illegible] ان الثاني تجزي كذا واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من
[illegible] المطلق نظرا الى ان تجزي الاجتهاد واطلاقه وانما يحتمل بالنسبة

الى القوة

الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد
بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة
الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد به المسائل المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا ومن البين
انه مع علمه بتلك المسائل بعد عالما صحب العرف بمسائل الفقه بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون
ذلك ايضا فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بما دل من اسناد ونحوه من عرانه يقتدر
نفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان
الثاني تجزي كذا واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه ايضا من الاجتهاد
واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا
يتصور احاطة الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق
الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد به المسائل المعروفة المدونة
حسبما ذكرناه فلا ومن البين انه مع علمه بتلك المسائل بعد عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل
الاكتفاء في صدقه بما دون ايضا فيما اذا كان عالما بما يعتد به من تلك الاحكام [illegible]
الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فقد يناقش في امتناع الاجتهاد بجميع المسائل نظرا الى
امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت [illegible] وان لم يتصورها
مما ذكر من عدم تناهي المسائل والفروع المتجددة واما يفيد امتناع [illegible] منها واستفراغ الوسع
فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة [illegible] اذا اريد ذلك بعنوان
كلي على سبيل الاجمال في الملاحظة وسيجيء تتمة الكلام في ذلك ان شاء الله ومن الغريب ان
بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نفى في اول المسئلة الخلاف في ذلك حيث

قال لا شك في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة
وهو المسمى بالمجتهد المطلق وللمجتهد في الكل واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها
من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي ففيه خلاف
انتهى ملخصا وهذا كما ترى ظاهر جدا في تقرير النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة
والملكة وقد يؤول بعيد بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخرى احدها ان
يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها
[illegible] يكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل
خاصة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها ان
يتحقق منه الاستنباط لبعض من المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط
[illegible] على سبيل التكليف والتعسف او تبعهم الغير واعانته في بيان الادلة
[illegible] الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة وخروج الفعلية
[illegible] ناقصة من دون حصول القوة والملكة فيحصل مما ذكرنا
[illegible] ستة لا اشكال في الاول الوجه منها وهو ما لو كانت الملكة تامة
[illegible] الوجه المذكور وايضا الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعد جامعها عالما
[illegible] بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب
[illegible] عمل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستغراق الحقيقي واما
[illegible] لما معه بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تأمل واشكال
[illegible] في التجزي غير ظاهر والقدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة

والفعلية

والفعلية ناقصة وان كان الظاهر شمولها لبعض الوجوه الاخر ايضا كما سيجيء الاشارة اليه
ثم ان ثمرة الخلاف في مسئلة التجزي يمكن ان في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان
حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها
ان فرض النزاع في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعض
ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقرر الخلاف في الحجية بعد تسليم حصول
التجزي وقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض
في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في الوضوح ومن البين ان ملكة استنباط الجميع لا
تحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بادنى ممارسة
بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض
فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبيان المذكور كيف ولولا ذلك لما امكن تحصيل
الظن بكل منهما على تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منهما على تحصيل
الظن بالاخر وهو دون ظاهر وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف
فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة
وقوع الخلاف في كل من المقامين بعض بعد نص بعضهم بان الظاهر امكان التجزي في الملكة
غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات
والاحتياج عليها انما يكون ببيان واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة
وتفريع الفروع على الاصول لم يصح له ذلك في الجميع والا لم يصح له في شيء منها والحاصل ان القوة
الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد مختلفا اعمالها بحسب اختلاف المسائل

فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل من لم يقدر وجهله بما يجوز تعلقه
بالحكم فلا تحصيل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي
المنع من تحصيل الظن من اصله وعدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع اذ لا بد في الاجتهاد
من استيفاء الادلة الموجودة ولو ظنا ولا يحصل ذلك حسبما ذكر لغير المجتهد المطلق و
هذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن والركاكة الا انهما قد يكونان في كلامهم وقضية
الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الفعلية و
عدم امكان انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض المسائل عن بعض اخر فالظاهر وقوع
الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف في المقام الاول في غاية الضعف و
الضعافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار
على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع
والمنازع فيه لا يكاد يتحقق نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكره فمحل الخلاف ان
يقرر في المقام الثاني والظاهر انه الملحوظ للجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسألة
المسألة بقبول الاجتهاد للتجزي وعدمه فالظاهر ارادة المقام الاول ان القدر
الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب
الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية
بحيث يترتب عليه لزوم الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه والرجوع الى الاصول الفقهية
مع الخروج من تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن بالاحكام عن ظواهر الادلة
فيما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم صدق الاجتهاد

قطعا

قطعا ولذا اعتبروا في حده ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما مر الكلام فيه
فاستظهار التوقف في المقام الاول من الشهيد في الالفية وشيخه فخر الاسلام
والسيد العميدي ليس في محله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب
الذي بيناه فظهر بما قررنا ان حال الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي بعد ما مر والحكم بحجية
ظن التجزي بعد ما مر لم واحد ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ
في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام من ان المانعين
من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد ليس الا الظن بالمسألة بعد استفراغ الوسع في
ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على الجميع استنباط غيرها والقول بان القائل بعدم
التجزي لا يسمي الاقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على
الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان المعظم قائلون بجواز التجزي فهم حاكمون
بصدق الاجتهاد ح والمعاني في الاصطلاح احيانا انما تثبت بقول الاكثر وان اعتبروا في
تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسألة وهو غير حاصل للتجزي فهو منقوض بالمطلق
بعدم حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ قضاء حصول الظن له بذلك وانعقاد الاجماع على
تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام اذ ذلك انما يلحظ بالنسبة الى
حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسألة وان اكتفوا
فيه بالظن باستيفاء الادلة فهو ما يمكن حصوله للمتجزي قطعا من غير فرق بينه وبين
المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان
الاجتهاد في ظاهر اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه

يعتد به في الشريعة وح فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول
الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي فيلزم القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا
كما يلزم القائل بحجيته باندراجه في الاجتهاد وح فقد ذهب معظم الى جواز التجزي ومخالفه
اخرى فليس مبنيا على البحث اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان
حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم كلام سخيف
ان صح وجود القائل به فهو لشذوذه منهم لا يجدر اسناده الى الافاضل فلا تغفل هذا
وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزية بحيث كل من القوة والفعلية
فلنفرض المسألة في تلك الصورة ثم نتبعها ما بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان
في المسألة قولان معروفان احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصوليين وفي
الوافية انه الاكثر على انه قبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة
من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي وولده وجماعة من المتأخرين
بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقديره منعه فلا اقل من الشهرة
العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف واختاره ايضا جماعة من العامة
منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ونقل القول به عن الامدي وثانيهما المنع منه وحكى
القول به عن قوم وعزاه بعضهم الى اكثر العامة واختاره بعض مشايخنا المحققين ونقل
عن جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة وفخر المحققين
والسيد عميد الدين من الخاصة حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا
من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المصنف وباقي الكلام

فيه

فيه انه ثم تقرير الثاني ان قضية حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو
الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان
قادرا على استنباط غيره من الاحكام اولا فالذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن
مقام العلم للقادر على تحصيله فالعامي الصرف الغير المتمكن من تحصيل المظنة واستنباط
الاحكام من الادلة خارج عن موضوع المسألة بخلاف المتجزي وبالجملة ان العبرة
بحال حسبما يقتضيه الدليل المذكور على ما مر تفصيل القول فيه يحكم بقيامه مقام العلم
من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فيما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك
قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزيا وان لم يكن قادرا على ذلك هو الحال في الخارج
عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر ويورد
عليه بانه لو تم ذلك الدال على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة
والتمكن من البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتى العوام القادرين على تحصيل
الظن بمجرد الظن الرجوع الى بعض الروايات او ملاحظة ترجمتها لكون الجميع ظنا بالحكم
بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة للمجتهدين لعدم انسباق
الشبهة الى اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة
العقلية فما دل على عدم حجية الظن للمفروض يدل على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور
بل فيه ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه فما قام الدليل
على عدم جواز الاخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيص لها فانظر الى
قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل بعد انسداد

باب العلم وهو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب
ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار على استنباط جميع المسائل
ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى وجوه دلالتها وكيفية استنباط الاحكام
منها اقرب الى اصابة الحق الى الواقع من استنباط المتوقف دونه في الملكة بحيث لا يقدر
الا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكن الا من ادراك بعض الدلائل فاذا دار الامر
بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة والبحث عن معارضاتها وكيفية دلالتها
كما هو شان المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مسائل المسئلة الخاصة ولو مع
العجز عن ادراك كما هو شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب
تحصيل اقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف المدارك في القوة والضعف
كذا يجب مراعات الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة
لتحصيل المدرك الاخرى كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوة الناقصة والملكة
الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكر لما اكتفى بالظن الحاصل من المجتهد المطلق
مطلقا بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح
اختلاف المجتهدين المطلقين في القدرة والملكة مع ان احدا لم يقل بوجوب ذلك
قلت لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق مطلقا كان مقتضى
الدليل المذكور ذلك لانه لما قام الاجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوة بعد
تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعات الزايد
هو يظهر ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث والنظر في الادلة

على قدر

على قدر مخصوص من غير حاجة الى اعتبار ما يزيد عليه فلو مع التمكن من الزيادة فانه
لا منافات فيه لمقتضى الدليل المذكور اصلا اذ اعتبار وجوب تحصيل الاقوى
انما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا قضاء
المتحصل من الدليل المذكور هو حجية الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد
تحصيل ما هو الاقوى من المدارك بحسب انه الظن الاقرب الى الاصابة الى الواقع فيجب
على المكلف اذن تحصيل الامرين بعد انسداد سبيل العلم ليكون مؤديا بالتكليف خارجا
في حكم العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة بدونه
فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون ساير الظنون وكان كلى ذلك
هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم وجوب
الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة
الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية
حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب
العلم رجع الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر
قيام الدليل من الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة
التجزي ولا المتجزي فلا دلالة لذلك الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى الاخذ بما
بالتقليد ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاستقلال بالعلم بحجية التقليد
وبعد دوران الامر في شانه بين الرجوع الى الظن الحاصل له يقضي بتجويز الامرين بالنسبة
اليه والتخيير بين المسلكين بل الذي يقتضيه العقل تعين ذلك لدوران الامر بين الرجوع الى

ظنه والاخذ بتقليد غيره مما يكون الظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بنائه
على التقليد ح اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى ما دونه من غير قيام دليل عليه وهو
خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه
واما لو كان ذلك قبل اجتهاده فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف
ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت ما تقرر على الحفظة ما بيناه
ان الواجب الاجتهاد هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة
من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فلا بد ان الامر في المكلف بين ان
يكون مجتهدا او مقلدا وعالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك
الدرجة نظرا الى عدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم فخروج الظن الغير
المنتهي الى اليقين لا يعد علما فيندرج فيما نيط بالرفع الجهل ووضعه الرجوع الى العالم فليس
المقصود بالاخذ المذكور اثبات وجوب التقليد عليه ابتداء حتى يقال انه عند
دوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكها
في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا الى ما ذكر وانما المراد ان الملحوظ في المقام
انه يندرج في موضع الجاهل المتعين عليه الرجوع الى العالم اذ من قام الدليل القاطع على قيام
ظنه مقام العلم فصار المحصل ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم معلوم وانما الكلام
في المقام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الحجة المذكورة يتبين اندراجه
فيه اذ قد عرفت ان قضية العقل ح هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية
ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره مجهولا فلا يكون الظان المذكور

عالما بما هو الحكم في شانه فلا محالة يندرج في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين
عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل
الاستنباط اذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا دليل الا ترك الاقوى والاخذ بالاضعف
من دون قيام الدليل عليه واما اذا دار الامر بين الامرين وجهل الحال في شانه فذلك مما
تحقق اندراجه في الجاهل ومجرد قربية الظن الى العلم لا يثمر في حقه شيئا الا ترى انه
لو كان سبيل العلم بالاحكام مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها
من العالم فلا يصح ان يقال ان شان غير العالم ممن لا اقتدار له على تحصيل الظن ان ياخذ بظنه
دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه
هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم او التعلم ومنه يظهر الحال في
المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم
يكون الواجب في شان كل من المكلفين اما تحصيل تلك المرتبة او الرجوع الى من يكون
مستنبطا للحكم على الوجه المذكور فمع حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني ولو فرض
لو تعين على كل واحد من المكلفين تحصيل العلم بالاحكام عند ما كان انسداد باب
العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك
على كل واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى
بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم
الا بالرجوع الى الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون
ما دونه من المراتب وان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فانه تمكن من يقوم

بر الكفاية كان في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع فان قلت ان الواجبات
الكفائية تتعلق بكل واحد منهم في الجملة كان فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن
بالنسبة الى من يتمكن منهم من انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في تحصيل
العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر
الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في
الباقين على ما ذكر وبعد حصوله التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ في التكليف
الكفائي حال الكل دون كل واحد من الاحاد ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو تم
نقيم الاجماع على حجية ظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية
الظن الحاصل من غيره فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى
الظن في الجملة والقدر الثابت هو ظن المطلق لقيام الاجماع عليه فالباقي يندرج
تحت ما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم انه لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث
المدرك كان انه لا مرجح بينها من حيث المدرك على ادعاء القائل باصالة حجية الظن لزم
الحكم بتساوي الكل من الجهة المذكورة وانتفاء الاستناد الى المرجح وليس كذلك لما عرفت من كون
الاجماع على حجية الظن المطلق على تنقيح في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط
من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار او الطريقة الوسطى حيث ذهب الى كل من
تلك الطرق الثلثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن
خاص منها ليكون دليلا قاطعا في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة
المتجزي مقطوعا به لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجه المذكور واحتمال

الامر في الرجوع الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال
مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق بما لا مجال للتامل فيه وجعل دوران
الامر بين احد الطرق الثلثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ اختلاف الواقع
في ذلك كاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة بحيث لا يمنع احد
من اجل ذلك من الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف البعض كالقاضي
في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات واهية عرضت لهم وليسوا ممن يعتد
بشانهم في مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا لاجماعهم فان قلت ان
ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع على جواز رجوعه
الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شان نفسه وشان
من يقلده من العوام غير مفيد في شانه فلا بد له اذن من الرجوع الى الظن ويتم
الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيما
دل على خلافه على القدر المعلوم مدفوع بانه كما قضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن
في شانه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه
لترجيح الثاني بل نقول انه لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد
دوران امره بين امرين مخالفين للاصل بعد قيام دليل قطعي على شيء منها لا بد له من
البناء على الظن والاخذ بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد
سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد وايضا المدار ترجيح
تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن لو بامكان القول بتساويهما واما لو دار بين الا

بالظن وتقليده الظان فلا ريب في تقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة الاصل الا من جهة
الا من جهة الاتكال على الظن بخلاف الثاني لمخالفته للاصل من جهتين نظرا الى الاتكال
على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ
بفهم الغير ودعواه قلت لما انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام
ومستنبط لها من مداركها ومتعلم اخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالاحكام عن ادلتها
مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه
مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة وح فان لم يكن هناك
مرجح بين الظنون قضى بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فيكون القضية
المهملة المذكورة بعد قيام ملاحظة ذلك كلية واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية
بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون ولم
يكن المستفاد من الدليل المذكور جواز الاستناد الى غيره فينطبق القضية المهملة
المستفادة من العقل على ذلك وح نقول انه لما قام الاجماع على قيام الظن الحاصل بعد
تحصيل الملكة الثابتة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك
الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته قضى ذلك بكون ما دل
عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو حصول الظن المفروض اذ لا يستفاد
ح من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم هو
تحصيل الظن المفروض بتحصيل الملكة المفروضة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب وسعه
ويكون وظيفة المتعلم هو الرجوع اليه وهذا كله ظاهر في حكم العقل بعد التامل فيما

بمقتضى الدليل المذكور اذا تقرر ذلك تفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع
الى العالم المذكور دون ظنه الحاصل من ملاحظة الادلة فليس المقصود من جعل
الاحتجاج على حجية الظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجع حال انسداد
باب العلم هو الظن المذكور وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزي
وغيره فعدم قيام الاجماع في خصوص المتجزي على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا
ينافي ما قررنا اذ يتفرع على ما ذكر كون تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان
لم يقم اجماع على جواز رجوعه ~~الى العالم المفروض~~ الى التقليد والاخذ بقول الغير فان
قلت لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة ادراك ان
ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره تم ما ذكر
من غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن
المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول البرائة به دون غيره
فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في رجوعه الى
العالم المفروض اخذ باليقين لدوران تكليفه في بادي الراي بين الامرين فكيف يصح القول
بكون تكليفه في حكم العقل هو الظن المفروض لزعم الحكم بوجوب تحصيله في حصول البرائة وان
ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره انه ح يكون الظن المعتد به في ظاهر الشريعة هو
ذلك دون غيره فاذا لم يقم دليل يتنزل غيره من الظنون منزلة العلم لزمه الحكم بعدم قيامه
مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المخصوص المذكور في ظاهر
التكليف منزلا منزلة علمهم كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل

الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض فالمقصود مما قربناه هو اندراج الظان
المذكور بحكم العقل فى عنوان الجاهل الاتى انه كان قضى اصالة عدم حجية الظن لعدم حجية
ظنه واندراجه فى عنوان الجاهل كذلك يقضى اصالة عدم جواز التقليد اندراجه فى العالم الا انه قد
انه من الظاهر ان مادل على المنع من التقليد انما هو فى شان العالم واما الجاهل فليس
وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك فى اندراج المتجزى تحت العالم او الجاهل كان
مشكوك الاندراج تحت مادل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد اليه فى المقام على
انه لو سلم قيام الدليل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه
من حيث انه مجهول فلا يدل على انه مندرج تحت العالم فلا يعارض ذلك مادل على انه مندرج
فى الجاهل فيجب عليه التقليد بخروجه بذلك عن الجهالة الملحوظة فيما استفاد من الاول
مضافا الى ما قد يقال من انه مع عدم قيام الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج فى عنوان
الجاهل بالنسبة الى الحكم المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج
عليه لعموم مادل على المنع من العمل بالظن ولا يعارض مادل على المنع من التقليد اذ بعد
انه مندرج فى عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا وما قررناه ظهر انه لا وجه للوجوه المذكورة
فى الايراد ثالثها ان انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضى بجواز العمل بما ظن
انه مكلف به فى ظاهر الشريعة لا بما ظن انه حكم بحسب الواقع كما هو ملحوظ المستدل توضيح ذلك
انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب فى حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بتفريغ
الذمة فى حكم المكلف حسبما قررناه فى معرفة اداء ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل
معه العلم بمطابقته للواقع او لا فلا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم عليه

طريقا الى العلم الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر فى الحكم بالبراءة
والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة فى حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم باداء
المكلف به بحسب الواقع فيحصل الاول وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا يتعين مراعاة
ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل جاز
مراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذ لم يكن هناك احتمال ذكرنا ان قضيته لا
سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به واشتغالها من قبيل اطلاق اسم
ما الواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف به بحسب مرتبته
ومراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة فى حكم المكلف لقيام الظن بذلك حجة مقام
العلم به فى حكم العقل حسبما مرت الاشارة اليه ولا يصح الاكتفاء بمجرد ما يظن معه
باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاول وليس ذلك اخص مطلقا من مراعات ما يظن
معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به اخص مطلقا من مراعات ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان
العلم به اخص مطلقا من العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد
يحصل تفريغ الذمة فى حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع وقد يكون بالعكس
فيما اذا شك فى كون ذلك مناطا فى حكم الشرع او ظن خلافه والمعتبر فى المقام
بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزى
بالحكم مع الشك فى كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه ورجوعه الى ظن المجتهد المطلق
لا يكفى فى الحكم بحجية ظنه وجواز الاعتماد عليه فى حكم الشرع نعم لو اتم دليل ظنى
على حجية ظنه والاكتفاء به فى الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير

ماخوذ فيما ذكر من البيان رابعها ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا تم دليل قطعى
على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك
بالنسبة اليه اذ هو ايضا نحو من العمل بالعلم اذ المقصود فى المقام تحصيل اليقين
بالفراغ الحاصل بذلك هو ممنوع بل الظاهر خلافه اذ قضية ما يستفاد مما دل على
وظيفته الا التقليد اجماعا من اصل الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق من بعده
وكونه لا ندراجه تحت الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة
الاجتهاد ... عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط عليه
ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق لظاهر القواعد بل لا يبعد البناء عليه وح فلا
يصح الحكم بانتقاله الى الظن بعد انسداد سبيل العلم والعلم ببقاء التكليف فان
قلت انه انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح
يتمكن اقامة الدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى بعدم القول بالفصل قلت انعقاد
الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية المعلوم الامر عدم ظهور قائل به
فى الكتب المعروفة وذلك مجرد لا يعد اجماعا سيما فى المقام فغاية الامر ح هو
جواز الاعتماد على ظنه فى بعض الفروض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعات
الحائطة بشئ من وجوهها لكان الضرورة واين ذلك من المدعى الثالث اطلاق ما دل
على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه فى شان
غير القادر على الاستنباط لكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا
تحت ادلة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن على خلاف الاصل

انه قد عرفت فيما مر ان ما ذكر انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ فى خصوص كل من المعنيين
فاذ يد من ذلك اثبات كونه حقيقة فى القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله
فيه او مع ثبوته ايضا الا انه مع عدم الثبوت اوضح فسادا واما اذا علم استعماله فى مقام
ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة فى خصوص الدوام
او المرة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال فى المقام فلا يلزم ما ذكر من ان قضية الاصل
ح كونه حقيقة فى القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصة على كونها من قبيل اطلاق
الكلى على الفرد واطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاص منه مع فهم الخصوصية
من القرينة المنضمة اليه او غيرها لاندفاع المجاز والاشتراك اذ لو فرض
جواز استعماله ح فى خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايضا لا
فى المقام اذ المقصود التخلص من المجاز والاشتراك فى الاستعمالات الواردة حيث ذكرنا
ان الاصل فيها الحقيقة المتحدة الا انما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول به اذ
فيما اذا لم يعلم ح استعماله فى مطلق طلب الترك ايضا وداد الاستعمال بين كونه
فى المطلق والخاص وقد مر تفصيل القول فى ذلك فى محله ... بان التجوز جايز
ولا آه لا يخفى ان الجواب المذكور بظاهره لا يلايم شيئا من الوجهين المتقدمين
فى تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوز والتاكيد
حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما فى الكلام بل مبنى الاول على كون ما يستفاد من اطلاق
النهى عرفا بلا للقيدين من غير ان يخرج النهى به عن ظاهره فلا وجه لذلك بجواز كل
من الامرين المذكورين ومبنى الثانى على كون ما ذكر من الامرين على خلاف الاصل

فيما امكن البناء على اشتغالهما تعين البناء عليه فيكون ذلك تمسكا بالاصل فلا وجه
له فعم يجوز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان قطعيته على كل من الوجهين
اما على الاول فبان المصنف منع ما ادعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهى لكل من
القيدين وما يرى من استعماله على الوجهين فمبنى على الخروج عن الظاهر بالتجوز والتاكيد
واما على الثانى فبان بين ان التجوز والتاكيد وان كانا على خلاف الاصل
الا انهما سائغان فى الاستعمالات فيجوز كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع انه امر توقيفى
لا بد فى ثبوته من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرد الاصل المذكور وغاية الامر ان ترجع
اليهما فى تعيين المراد و بين ان المقصود انهما وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان فى الكلام
فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مر من بيان فساد ما يفيد دلالته على الدوام
هذا وقد يذكر للقول المذكور وجوه اخرى لا باس بالاشارة الى جملة منها منها
انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والتالى واضح
الفساد اما الملازمة فلانحصار استعمال الصيغ فى الحقيقة والمجاز والاول منع قطعا
وكذا الثانى اذ لا علاقة بين الدوام والتقييد ولذا لا يجوز ان يطلق لفظ الدوام ويراد به
خصوص الغد منفردا وبهذا انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة
واما اذا كان بعض مفاده كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله فى
الباقى فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء ولا يتصور اذن مانع
من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان قوله لا تفعل لا تفعل فى شىء
من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العام باكثر من النصف
وهو

وهو غير جائز وضعفه ظاهر مما عرفت اذ اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون
من تخصيص العام فى شىء ومنها ان لا تفعل مركب من حرف وفعل وشىء منهما
لا يفيد العموم انفرادا قطعا والاصل عدم عدم دلالة الهيئة التى كيفيته زيادة
على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازم عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها وفيه
بعد النقض من عدم جريان الاصل فى الدليل الا الفاظ ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع
الهيئة لافادة الدوام واما عدم كون الدوام مدلولا التزاميا لرمح الاطلاق حسب
ما بيناه فلا و يجرى ذلك فى دفع الوجهين الاولين ايضا لما بينا كون
النهى للدوام آه اما اذا قلنا بكون النهى موضوعا لطلب ترك الطبيعة و قلنا بكون ذلك
مستلزما للدوام لزمه الفور قطعا و هو ظاهر واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهى على جواز
التراخى او وجوبه كان نقل بن هاب سىء شان اليه فى الامر كما مر فلا منافاة بينه وبين
القول بدلالتها على الدوام قطعا فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل فى المقام
فاذا كان الطلب على سبيل التراخى جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايضا
سيما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على التراخى بحسب
الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فيما ذكره من ان القول بدلالتها
على الدوام يستلزم القول بالفور غير ظاهر على اطلاقه ومن نفى كونه للتكرار آه لا يخفى
انه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من ان النافى للتكرار مناف للفور ان اراد به
انه يلزمه ذلك سيما ذكره فى الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه
فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافى للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه

ايضا انه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين له لا لدلالتها على التكرار و يقول بدلالتها
على الفور كما ذهب اليه فى الامر بل قال فى غاية المامول ان من قال بان النهى للمرة قال
بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهى لا يفيد الا الانتهاء
فى الوقت الذى يلى وقت النطق بالنهى النهى الحق امتناع توجه الامر والنهى
آه هذه المسئلة ايضا من المسائل المتعلقة بالاحكام ولذا ذكرها هناك جماعة من الاعلام
فلا ربط بخصوصية الامر والنهى بمحل الكلام وانما مناط البحث فى المقام باجتماع الوجوب
والتحريم فى شىء واحد فتربط المسئلة بمباحث الاوامر والنواهى من جهة كون
الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهى على نحو غيرها من المباحث المتقدمة فالكلام
فى جواز اجتماع الوجوب والتحريم باى لفظ ورد وهذا بالنظر الى الكلام فى الجواز العقلى واما
بالنسبة الى الفهم العرفى الذى هو احد المقامين الذى وقع البحث فيهما فانما يتقدم البحث
فى الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجىء الكلام فيه ايضا فى اجتماع
سائر الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منهما مع كل من الوجوب والتحريم ونحن نفصل
القول فى ذلك فى آخر المسئلة ثم نقول ان الامر والنهى اما ان يتعلقان بشيئين
او بشىء واحد وعلى الاول فاما ان يكونا متباينين او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق
تعلق النهى بالاخص او الاعم او عموم من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا متلازمين بحسب
الوجود او متفارقين او يكون المامور به ملازما للمنهى عنه او بالعكس وعلى الثانى فاما
ان يكون تعلق الامر والنهى به من جهة واحدة ومن جهتين والجهتان اما ان تكونا
تعليليتين او تقييديتين او يكون الجهة الماخوذة فى المامور به تقييديا والاخرى تعليليا
او بالعكس

١

او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموما مطلقا او من
جانب واحد والمفارقة حسما مر ثم ان الوحدة الملحوظة فى متعلق الامر والنهى اما ان
يكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشىء الواحد او
الشيئين اما ان يكونا نفسيين او غيريين او تخييريين او الوجوب عينيا والحرمة تخييريا
او بالعكس وكذا يجرى الكلام بالنسبة الى العينى والكفائى فههنا مسائل منها ما لا اشكال
وان كان خارجا عن محل البحث فى المقام ونحن نشير الى الحال فى جميع ذلك فمن الصورة
الاولى تعلق الامر والنهى بشيئين متباينين متفارقين فى الوجود فانه لا اشكال فى جوازه
سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية
ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسى بالنظر الى قيدين متنوعين له كعبادة الله تعالى وعبادة
الصنم وهذا مما لا خلاف فى جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد
نوعى باعتبار قيدين مصنفين او مشخصين ولا تامل عندنا فى جوازه ومرجعه ايضا الى
القسم الاول الا انه قد يجىء على الكمر قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال غير مختلفين
بحسب الاعتبارات والمنع من ذلك كما سيجىء الاشارة اليه فى كلام المص وهو قول ضعيف
كما فصل الكلام فيه فى محله وتفريع ذلك عليه غير متجه ايضا كما سنشير اليه انشاء الله
تعالى ومنها توجه الامرين الى شىء واحد شخصى من جهة واحدة ولا اشكال فى المنع منه
كما سيشير المص اليه وكذا الحال الى واحد نوعى او جنسى من جهة واحدة فان ماله الى
التوجه الى الواحد الشخصى ومنها تعلقهما بشيئين متساويين ولا تامل ايضا فى المنع
منه فان ما يجب على المكلف بحسب الحقيقة هو ايجاد المامور به او ترك المنهى عنه

والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين مضافا الى عدم امكان الخروج
عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقهما عموم مطلق مع تعلق الامر بالاعم
لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهى عنه على
ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهى بشيء
واحد من جهتين متلازمتين ومنها تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي
من جهتين متلازمتين وان كانت الجهتان تخييريتين لتعلق الامر والنهى اذ
عدم الانفكاك بينهما فى الوجود يقتضى امتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون
توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف العديل ومنه يظهر الحال فى امتناع
تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة الاخرى النهى لاستحالة الخروج
عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال فى تعلقهما بشيئين متلازمين اما مايلازم
المامور به منهما للنهى تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق
الجهتين فان تعدد العلة لا يقتضى اختلاف المتعلق فلا فرق اذن بين الواحد الشخصي
وغيره ثم ان ماذكرنا من المنع ظاهر بالنسبة الى الوجوب العينى التعيينى سواء كان
نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوبه مشروطا بحصول الحرام المفروض كما
اذا تعدد بالمتعلق فلا مانع حسب ما مرت الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييرى
او الكفائى فقد يقع فيه الاشكال سيما فيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا او هما
معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحق فيه ايضا المنع كما سنفصل القول فيه
انشاء الله تعالى وبعض الصور المذكورة هو موضع البحث فى المقام على ماذكره جماعة من الاعلام
وستعرف

في اجتماع الامر والنهي

وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقية وجوه المذكورة مما يقع الكلام فى جوازها
ومنعها ونحن بعد ما نفصل القول فيه هذا وبقية وجوه المذكورة انشاء الله تعالى
الوحدة قد يكون بالجنس والمراد بالجنس هنا يعم النوع كما هو المتداول بين علماء المعقول و
ونسبه اليه بالوحدة الشخصية ودنا منعوا من لكنه شديد الضعف اه الظاهر انه
مبنى على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفك عنها حسبما عزى الى
قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن والقبح الطبيعة فى ضمن
بعض الافعال فرد كان منوطا بنفس الذات اعنى الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكه
عنها بالعوارض المصنفة والمشخصة لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف ضعف
بالوحدة النوعية ولا يجرى فى غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين
والقبح العقليين يدوران غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجئ الكلام فيه مفصلا
انشاء الله تعالى ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهى
دائرمدار ذلك قطعا لوجوب الامر باقل القبيحين ح عند دوران الامر بينهما فاى مانع
اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهى عنها مامورا به فيرتفع النهى بالنسبة اليه
الدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم ينقلح بانقلاب
القبيح حسنا فتامل ومنعه بعض المخيرين لذلك نظرا الى انه آه يمكن ان يقرر كونه تكليفا
محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز
الفعل يناقض عدم جوازه كما ان جواز الترك يناقض عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض
فصل الحرمة كما ان جنس الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكونان فى اجتماع الحكمين فى محل

واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع
اعنى نفس الحكمين كان من اجتماع الضدين ويظهر ان مفاد الوجوب ليس الا مطلوبية
الفعل على سبيل الحتم كما ان مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه
لا منافاة بين الطلبين من حيث انفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع و
مطلوبية الترك كذلك اول المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به ثانيهما ان ايجاب
الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهى كذلك اجتماع
الحسن والقبح فى شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين ويضعفه انه انما يتم
عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف
بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما يتعلق به امر الشارع والقبح الا ما يتعلق
نهيه ولا يتفرع على امره تعالى ونهيه تعالى حسن عقلا للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين
مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذلك ينكرهما بعد تعلق الامر والنهى ايضا بل ينكر ذلك ولو
على فرض تسليمه للاول حيث انه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقى على فرض تسليم الحسن
والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مامورا به ولا من تعلق
النهى به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه
لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما ليلزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه
نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثالثها ان
اجتماع الضدين بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهى مريد للترك واجتماع
الارادتين بالنسبة الى شيء واحد فى زمان واحد اجتماع الضدين ويدفعه انه انما يتم
اذا قلنا

اذا قلنا باشتمال الامر والنهى على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور
اذ ليس الامر والنهى عندهم الا نوعين من الطلب والطلب عندهم مغاير للارادة النفسية
اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائى الحاصل بالامر والنهى دون الارادة فرعا عنه
اذ ليس الطلب الحاصل مع قطع النظر عن الامر والنهى وقد مر بيان ذلك فى مقامات عديدة
هذا على مذهب هؤلاء وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب والارادة الفعلية
التشريعية الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على
قواعد العقلية العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من
اجتماع الحكمين المذكورين فى شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذى ينبغى
ان يتفرع على اصولهم هو الجواز فاعراض الجماعة منهم عن القول بالمنع غير متجه على اصولهم
واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم
لكونه تكليفا محالا لاجل ما قرر من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول
الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخر على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب والارادة النفسية
كما هو الظاهر من كلام جماعة منهم كما مر لكنه موهون بما فصلنا القول فيه فى محله لان مفاد
الحكم بجوازه كانه اشارة الى الوجه الاول وهو اجتماع الجواز وعدمه فى شيء واحد فان
حكم الشارع بالجواز وعدمه فى شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه فى شيء واحد
يقتضى ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدين و
انت خبير بانه بعد تسليم ارجاع الامر والنهى الى الخبريين انهم لا يحيلون الكذب عليه تعالى
على اصولهم ولا يقتضى حكمه بثبوت الضدين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال وقد يقال

ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدم بعضهم ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت المتنافيين
حسبما اشرنا اليه فينطبق على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه فهو محل البحث في
المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي اذ لم يكن هناك ما يميز
مورد الامر عن مورد النهي بان يجعلها شيئين ويرجع ذلك الى الواحد في شخص
كما مرت الاشارة الخفية ثم ان المختار عند جماعة من المتاخرين في تحرير مورد النزاع
حسبما يستفاد من الدليل الاتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يجوز النسبة
بينهما عموما من وجه بان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالاخر فيكون المامور به والنهي
عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يوجد بمقتضى الاطلاقين
غاية الامر اجتماع المامور به والمنهي عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما تواردهما الامر والنهي
على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهتا الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص
الشيء لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بانتفاء النزاع في المقام على تعلق الامر
والنهي بالطبايع او الافراد فقال بالجواز على الاول وتعين المنع على الثاني فعلى هذا
يشكل الحال فيما ذكره المص في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام جماعة الاصوليين
منهم العلامة في يه والقاضي عبد الوهاب في جمع الجوامع والزركشي في شرحه والامدي
والحاجبي والعضدي حيث صرحوا بمحل النزاع على الوجه المذكور ويمكن الجمع بين الوجهين
وارجاع احدهما الى الاخر بان يق ان المقصود من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي
من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه
فيكون المطلوب بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا كذلك تبعا
على ملاحظة

في تعلق الامر والنهي بالطبيعة

بملاحظة حصول الجهة المفروضة وانطباقهما عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد وهذا
بعينه مقصود الجماعة من المتاخرين من تقرير النزاع في بقاء اطلاق التكليفين بعد
تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه الاجتماع الامر والنهي ح في الفرد الذي
يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين فان شئت قلت انه هل يجوز
تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقه بالجهتين الحاصلتين فيه اعني
الطبيعتين المفروضتين اولا وان شئت قلت انه لو تعلق الامر والنهي بالطبيعتين
اللتين بينهما من وجه فهل يبقيان على الاطلاق فيها ليكون المكلف اتيا بالمامور به والمنهي عنه
معا في مورد الاجتماع اولا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في امور
احدها ان تعبير المص يعم ما اذا كان الامر والنهي متعلقين بالفرد لا صريحا او من جهة
تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور
يعم ما اذا تعلق الامر والنهي العينيين من جهتين حاصلتين فيه والظاهر انه لا كلام
في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة كما
هو صريح ما ذكروه من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظاهر ان مرادهم من تعلق
الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع
او الافراد لا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين
في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق
او من وجه بل التساوي ايضا وما اذا كانت الجهتان متلازمتين او كانت جهة الامر
ملازمة لجهة النهي او بالعكس ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة

جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمحال كما مرت
الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا والعضدي
والاسنوي شرحه والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامهم في كلامهم خروجه
القاضي هو خروجه من محل البحث والظ نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وصرح
الفاضل الشيرازي بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص
الدعوى وهو الظ من جماعة المحققين وغيرهم والظ لا ظهر خروجه من محل الكلام حسبما
مر ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحرير الادلة مضافا الى
ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد ح مما لا مجال للتامل
فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في
العموم المطلق ايضا على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله تع فالظاهر تنزيل اطلاق
المص وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرناه من جريان الكلام في المذكور في العموم المطلق انما هو
فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما صورة العكس فلا مجال للكلام فيه حسب
ما مر نعم لو كان الامر والنهي ح تخييريا امكن جريان الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه ان شاء الله
فان قلت اذا انحصر الفرد في المحرم يجيء على ظاهر التعبيرين المذكورين اندراجه في محل
البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه ومن الظاهر
ان بقاء التكليفين ح ليس الا تكليف بالمحال قلت قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين
عن محل النزاع وقد نص على ذلك عليه بعضهم ايضا والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك
احدهما عن الاخرى في نفسها الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومن البين ان
المحرم

في اجتماع الامر والنهي

قوله المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن احال
اجتماعهما ابطلها ومن اجازه ابطلها فقد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون
الغصب اكوانا خارجا عن الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد مع الكون الذي هو من
مقدماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا وقد يحتمل البناء على الصحة
لا من جهة تغليب جانب الامر كما حكي القول ايضا به من بعض المحققين وايد ذلك
بما ورد من ان للناس من الارض حقا لاجل الصلوة وفيه ايضا ضعف كما سيجيء ان شاء الله
قوله ومن اجازه صححها الا ملازمة بين الامرين بل القول بالفصل بينهما مختار غير
واحد من افاضل المتاخرين نظرا الى الاجماعات المحكية من بطلان الصلوة في الدار
المغصوبة مطلقا المعتضد بعض الروايات الماثورة وكان بناء الحكم فيها على هذه
المسئلة حسب ما ذكره كان معروفا منهم حيث ان الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة
كما يقتضيه تعليلاتهم حسب ما اشرنا اليه واكثر العامة حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز
قوله لنا ان الامر اه اقول يمكن الاحتجاج لما صرنا اليه من المنع بوجوه احدها ان
متعلق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل وتركه لا ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي
والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب
والتحريم وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد
ويستحيل من الحكيم انشاؤه اما المقدمة الاخيرة فظاهرة على اصولنا غنية عن البيان
وانما الكلام في المقدمتين الاوليين اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور منها ان
متعلق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده كما عرفت

قوله
قوله
قوله
في ادلة المنع من اجتماع الامر والنهي

من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم في الحقيقة هو الوجود
وان اضيف الى نفس الماهية في الظاهر فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي انما
هو الطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء كما هو المراد بحسب ما يظهر من الرجوع الى التبادر
ويومي اليه كون الافعال مشتقة من المصادر والخالية عن اللام والتنوين الموضوعة
بازاء الطبيعة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران غاية الامر
ايجاد المكلف اياهما في مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلقا للتكليف
ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء
اختياره ايجادهما بوجود واحد وفي ضمن مصداق واحد قلت ان متعلق الامر
والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكر الا ان تعلق الطلب في الامر هو ايجاد
تلك الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم ايجاده فمفاد ماهية الامر هو طلب الايجاد
كما ان مفاد مادة النهي بضميمة حرف النهي طلب عدم الايجاد وكما ان مفاد المادة المفرد
لها هو نفس الطبيعة على الخط التبادر الذي شاهد على ذلك وقد يقال ان معنى
الوجود والايجاد ماخوذ في المصادر والا لما ان ضرب ويضرب يفيد الحكم بايجاد
الضرب في الماضي والمستقبل وفيه ان دلالة الجمل على الوجود انما هو من جهة اشتمالها
على النسبة فان مناط النسبة السلبية سلب الوجود وتلك النسبة في الاخبار ان
خبرية وفي الانشاءات انشائية حاصلة باستعمال الصيغة في معناها ومفاد ذلك
في المقام ايجاد الطلب لايجاد المطلوب ولا دلالة في نفس المبدا على الوجود وانما
يستفاد كون الطلب متعلقا بالوجود من جهة الوضع الهيئي حسبما ذكرنا فكون متعلق
الامر

الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا ينافي كون متعلق الطلب هو الايجاد كما هو المدعى
ومنها ان احكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالماهيات
مقيسا الى الوجود الخارجي فان الوجوب رجحان ايجاد الماهية على عدمه رجحانا مانعا
من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتصاف الماهية مع قطع النظر عن الوجود
بشيء من الاحكام الشرعية فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون
نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعية من عوارض الوجود
الخارجي لافعال المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه لا يتصف
بالوجوب والجواز اذا فعل المكلف بحسب الخارج فعلا او قدره اذ من الواضح ان تصور
فعله لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارض الماهية او عوارض الوجود الذهني
واذا كانت الاحكام المذكورة من عوارض الوجود الخارجي كان المتصف بها اما نفس
الوجود الخارجي او الماهية الموجودة من حيث وجودها في الخارج بذلك الوجود
وعلى التقديرين يتم المقصود واما المقدمة الثانية فلان المفروض اتحاد الطبيعتين في الخارج
في المصداق وهو لا يكون اتحادهما في الوجود اذ مع تعددهما وتميزهما بحسب الخارج
لا يكون النسبة بينهما الا تباينا كليا لا عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان
قلت كيف يصح القول باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين
عموما من وجه وقد تقرر في محله استحالة الكليين المفروضين بحسب الوجود لتوقفه
في تركيبهما الى الوحدة الحقيقية بل لا يمكن اتحاد الكليين بحسب الوجود الا اذا كان بينهما
عموم مطلق ليكون احدهما جنسا والاخر فصلا واما غيرهما فانهما متغايران بحسب الوجود

الثاني منا ولد
/ المانعين

عند التحقيق قطعا وان اتحد اتحادا عرضيا وعدا ان بحسب العرف واحد كما هو المفروض
في محل البحث فان هذا الوجه من الاتحاد غير مانع من تعددهما بحسب الواقع وهو
كاف في تغاير الموضوعين قلت فيه اولا ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى الماهيات المتاصلة
في الخارج بحيث يكون ما بحاذيها موجودا في الخارج واما الامور الاعتبارية المنتزعة
من الوجود الخارجي مما لا يكون الموجود المتاصل في الخارج الا ما ينتزع منها ويكون
وجودها الخارجي بوجود ما ينتزع منها فلا يتم ذلك اذ يمكن اتحادهما في الوجود
الخارجي ايضا من جهة اتحاد وجود ما ينتزع منها وح فيكون ذلك الوجود الواحد
ولجبا محرما من الجهتين المفروضتين فيها وثانيا بعد تسليم تعدد الامرين المذكورين
خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شك في اتحادهما ايضا بحسب الواقع من وجه
ولذا يصح حمل احدهما على الاخر ويكون النسبة بينهما عموم من وجه من تلك الجهة
فهناك جهة اتحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليين
المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على مصداق واحد وبالاعتبار
الثاني متباينة كلية فان كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة الثانية
فلا مانع منه وح هو خارج عن محل النزاع اذ ليس ح بين مورد الحكمين عموم من وجه
بل هي متباينة كلية وان كان تعلقهما بملاحظة الاولى كما هو المفروض في موضع النزاع
لم يجز ذلك لاتحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر
والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما متحدين في الوجود حسبما قررنا وسيجيء لهذا
مزيد توضيح ان شاء الله ثم انا بينا ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالماهيات من حيث
حصولها

حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية ح انما يرجع الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه
في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا بان الطبيعة من حيث
هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذا تعلق به احد الاحكام الشرعية كيف ومن المقرر ان
القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المفروض في المعرفة حال ما وجد او يوجد
في الخارج ولا يستفاد من القضية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا
يتوهم احد رجاع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصود بذلك
تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين
ملاحظة الافراد ابتداء وعنايته الحكم بها كما يبدل القائل
متعلق الاوامر في الافراد وبين عنايته بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد
كما في تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على
ما هو ظاهر اللفظ لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد واتحادها
بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة وهو في الحقيقة قضية مهملة
الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة وليس المراد تعريف الجنس في الغالب
الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية
الطبيعية في نحو رجل خير من امرأة فان ذلك لا يفيد الا ثبوت الحكم لتلك الجهة
من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير متداول في المحاورات العرفية
ايضا بل الملحوظ عندهم في الغالب بيان حكم الافراد والحكم وسيجيء تفصيل القول
في محله ان شاء الله اذا تمهد ذلك فنقول ان كلام المجيز الماهية المفروض

ان تعلق به الامر والنهي من حيث حصوله في ضمن جميع الافراد كما هو قضية الاطلاق وانما يتعلق الامر به في
اي فرد منها على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد وتعلق النهي به من حيث حصوله
في ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي فكما ان القول بما ذكر من حصول الامتثال بجهة
والعصيان من اخرى لو اتى بمورد الاجتماع الا انه لا مجال للقول به لا محالة لحصول المصلحة
فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين فلا بد اذن
من التزام عدم شمول الامر والنهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام
لنفس الطبائع من حيث هي حتى يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعية لم
يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد
في شيء من الجانبين ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين في الفرد بما تقرر من عدم استفادة حكم
الافراد من القضايا الطبيعية اصلا فقد يكون الفرد المفروض حكما ثالثا مغايرا لكل من
الحكمين المفروضين وقد يثبت له احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع جانب
جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل
ولا حكم لوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان ثبوت شيء
من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى ينافي ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية
الرجل من طبيعة المرأة لا ينافي خيرية كل من افراد المرأة من افراد الرجل غاية الامر ان يكون
كل من افرادها الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل من افراد المرأة من حيث كونه مرأة وهو
لا يستلزم خيريته منه بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما
لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا مجال لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبائع على
الوجه

الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجيزين للاجتماع توهم كون المسألة من القبيل
المذكور وهو بمكان من الضعف وسيجيء زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعالى ثانيها ان الامر اذا
تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون
تعلق الامر بها مقيدا بقيد قضى ذلك في حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها
على سبيل التخيير ضرورة انطباق الواجب عليه واداء الامر واذا تعلق النهي بعبادة
على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق والعموم
حسب ما عرفت وح نقول ان الامر والنهي المتعلقة بالطبيعتين المفروضتين اذ قيد احدهما
بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم ان يكون
الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل
التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان
بالطبيعة دون الافراد فيكون خصوصية الافراد مقدمة لاداء الواجب اعني الطبيعة
فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان يكون واجبة من باب المقدمة ان قلنا
بوجوبها وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم ولو سلم ذلك فاقصى
الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة ولا مانع منه كما مرت الاشارة اليه في كلام
المص حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات ولو سلم المنع منه
ايضا فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافي وجوب
احدى الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوب ذيها مع عدم ا
انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة

مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب
ما الاتيان به على الوجه المفروض ويصح الاتيان بالحج فكذا في المقام فيكون الاتيان
بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها
اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة نحو الحج في المثال
المفروض قلنا اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه وعلى مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة
كما سيشير اليه ان شاء الله نعم واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة وانه ليس الوجوب
هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع
الوجوب والحرمة انما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليله ح
فلا فرق في ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري الاصلي
والتبعي والعيني والتخييري وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب
والتحريم الغيري وسيجيء الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام مسقطا للواجب من غير ان يكون تلك الخصوصية واجبة
اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج
مع وضوح ان التوقف يقضي بمغايرة الموقوف للموقوف عليه في الخارج وكون الوجوب في احدهما اصليا
وفي الاخر غيريا فرع تغاير الموجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال في المقام
حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين في المصداق غاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية
في تحليل العقل وهو لا يقتضي كونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف والوصول
الى الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف
الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجوب الخصوصية بوجوب
الطبيعة

الطبيعة في الخارج ضرورة اتصاف المتحد مع الواجب بالوجوب فكيف يقال بعدم وجوب
الخصوصية اصلا نعم غاية ما يقال اختلاف الحيثية في الوجوب فان الخصوصية انما هي
ح لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا
الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر فكيف
يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة
الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به قاض بعدم تعلق الامر بالطبيعة
من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على
الاطلاق لزم وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها حسبما ذكرنا
فيكون اذن واجبة قطعا هف نعم غاية الامر عدم وجوب الخصوصية في حد نفسها
ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة
بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فثبت ما اخترناه وهذا ولو قيل بعدم اتحاد ا
الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتجه ما ذكرنا من الملازمة بثبوت كل من الحكمين
لكل من الطبيعتين الا انه لا يبطله بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت
الاشارة اليه ويأتي توضيح القول فيه ان شاء الله تعالى رابعها ان ما يجب على المكلف
من الافعال سواء كان من العبادات او غيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع
على تركه رجحانا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شيء من الافعال بالرجحان على
حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كافية عن المعارض او غالبة على غيرها من
الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحا على عدمه

بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا
حصوله من المكلف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان القدر
اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان يكون حقيقة الفعل وطبيعته مما
يرجح وجودها على عدمه رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة
ذاتها كاف في كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود و
الخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد
الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده راجحا مانعا من الوجود اذ لا ينافي
في ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبر في تعلق الامر بها قلت اذا كان الامر على ما ذكر
لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام
القيود الخارجة عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان
نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فرفعها في الرجحان بسبب انضمام دواعي
المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور
مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة في الخارج خالية من
الرجحان بل ومرجوحة استحال ان يكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب
ح في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصو
صيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا فيها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها
على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصية غالبة
على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق
رجحانها
الامر

١٥٣ الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول المخالفة في الفرد فيكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور
مطيعا عاصيا من جهتين اتيان الراجح والمرجوح كلا فان مكانته مرجوحية الخصوصية
لرجحان الطبيعة اذ غلبتها عليها لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالحيثيتان حاصلتان
ان بحسب الواقع يكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي متضادتين جهة المرجوحية
الحاصلة بسبب الخصوصية للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كمصادفة الاتيان بالمحرم
لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج وكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي
بالجهتين اذ انما تنافي الوجود بسوء اختيار المكلفين قلت رجحان وجود الطبيعة
بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية
طبيعية لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة
الرجل من طبيعة المرأة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرأة بحسب الواقع
غاية الامر ان يقتضي خيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية وثبوت شيء لشيء
باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة
ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس
الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما قررنا
ان ثبوت الرجحان من شان الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ
قد يكون في الفرد ما ينافي ذلك ومن البين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان
الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر به ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي فبعد اجتماع
الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي

وعلى كل حال فلا يكون واجبا محرما معا كما هو مختار القائل باجتماع الامرين فان قلت
ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد
واما مع عروض كل منهما لشيء وافتراقهما في الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا
مانع منه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه
بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلت ليس الحال في المقام على الوجه المذكور
اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين في الوجود وبحسب المصداق وقد نص
جماعة منهم من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقتضي بعدم تمايز الطبيعتين
في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة
الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد فان ذلك قاض بتسليم
اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه يدعي ان ذلك لا يخرجهما عن
كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد
الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينتفي احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد
الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس
في الخارج وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما من كونهما حقيقتين
لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يفد بيان
كونهما حقيقتين ايضا في اثبات المقصود فالاستناد الى ذلك في دفع الا
شكال موهون جدا وكذا ما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق وتعددهما
بناء بحسب الوجود على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد الماهيتين للتباين
بينهما

١٥٤ بينهما عموما من وجه بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم
يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضا وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك فان
اقصى ما يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات واما اتحادهما في بعض
مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض وهو حاصل هنا قطعا انه هو الماخوذ في محل النزاع فان حقيقة تعلق
الامر والنهي بالطبيعتين انما هي بملاحظة حصولهما على وجه يحصلان في الخارج ولذا كانت
النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك
فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للافعال مقصودا على
الذاتي المستند الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايضا كما
هو الحق فكون جهة الحسن او القبح عارضا غير متحد مع الذات اتحادا ذاتيا لا يقضي
بعدم عروض الحسن او القبح للذات من جهتها بل قضية ذلك اتصاف الذات بالحسن
والقبح مع كون الجهة عارضة مغايرة للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن
الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كان لاحد الجهتين ذاتية والاخرى
عرضية او كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين
فتعدد الجهتين وتكثرهما في حد ذاتهما لا يصحح اتصاف الكون الشخصي في المثال
المشهور بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان
كان بملاحظة تينك الجهتين مما يتساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا تحريم
وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس

كان واجبا واتصافه بهما معا غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل التناوب بمعنى
اتصافه بالوجوب بملاحظة الموجبة الجهة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون
ملاحظة لكل من الجهتين والمصادفة الحاصلة في البين فصار المحصل ان الامر الحاصل
من المكلف في المقام امر واحد قطعا كما نبهنا به المفردة وهو الكون الخاص في المثال
المفروض وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة
ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو قضية اصول العدلية فكيف يعقل القول بحصول
كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما معا على
القضية الطبيعية المقيدة بثابتة ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض او لاقسام المانع منه
وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل ح شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت
له احدهما خاصة من غير ان ينافي ذلك ثبوت كل من الحكمين على لحاظ حصول كل من الجهتين
مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى شائبة ثبوت الحكم المذكور للفرد
كما لا يخفى قوله وتعدد الجهة غير مجد آه اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا قوله
يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المقام هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد
واختلاف العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك
حيث ان ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحاصل
في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق
الكون من حيث كونه مطلقا ومتعلق الحرمة وموضوعها هو خصوصية الكون وتشخصه
وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد

الموضوعين

الموضوعين عارضا للاخر لخصوصية الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق
للوجوب والعارض المعروض متعلق للحرمة ولا يتصور فيه المانع المذكور واصلا اذ ليس
من اتحاد المتعلق في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج
عن ظ كلام المفصل فان الظاهر من عباراته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص
حيث ذكر ان الكون المفروض مامور به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه
باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فان اتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد
الشخصي لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه ليس في كلام المفصل ما يفيد
كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والكون المفروض فيه تعلق الامر
بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا
في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة في ضمنه و
انطباقها معه وكان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا بعد في حمل العبارة على ذلك
لوجوه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع او الحال في المقام على الوجه المذكور وح يرد عليه
بعد التامل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة
به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاصل الخصوصية انما هو القيام الجزئية الخصوصية
وهما موضوعان متعددان بحسب الواقع حسبما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة
عليه فلا يقضي ذلك بدفع الايراد المذكور بل غايته الامر منع ما ادعاه من تعلق الامر
والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون
المطلق والنهي بالخصوصية حسبما قررناه ثم انه قد يقال مع الغض عما ذكر وتسليم تعلق الامر

والنهي بالكون الخاص في الجملة انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك الفرد
انما يكون مامورا به من حيث كونه جزءا من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك
طبايع ثلثة متوكرة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض وح فاما ان يق بكون
الفرد المذكور ملتئما من الماهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك الماهيات متحدة بحسب
الخارج في الشخص المفروض او يقال بان هناك افرادا ثلثة للطبايع الثلث المفروضة
بتميزه بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يقال مثلا المعروض
الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض فكل فذلك الكون من حيث كونه فردا من
الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج عارضان له
لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون
بينهما عموم من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة
بالذات هو العارضان المذكوران ويتصف عروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع
منه لعدم كون الاتصاف ح حقيقيا لكنك بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف الايراد
المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له ان شاء الله تعالى على انه قد يقال
بكون الجهتين في المقام تعليليتين او تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض
انه لا شك في ان الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان
المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما نبهنا به ضرورة الوجدان وذلك
الكون المفروض متحد مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجود الصلوة وكونه جزءا
منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيا من جزئياته يكون محرما فليس الواجب

والحرام

والحرام ح بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين
بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت فيه بحسب الخارج
بان يكون الحيث باحد الحيثيتين مغايرا في الوجود للحيث بالجزئي بالاخرى كما في ملاحظة
الحيوان من حيث كونه ناهقا وضرب اليتيم من حيث كونه تاديبا ومن حيث كونه ظلما
وح فلا مانع من اتصاف الحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين لتغاير
المتعلقين لكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد مر انه لا اشكال
في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا تكون مميزة لذات ما اعتبرت فيه من غيره
بحسب الخارج بل الذات المحيثة بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان
المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع ايضا كما نقول ان العلم صفة كمال والفسق صفة نقص
ولا مانع من قيام الوصفين بموضع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة
الاولى والنقص بملاحظة الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية
فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد بملاحظة ثبوت
الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط الجهتين والا
كان الفرد تابعا للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول
بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع النظر عن كونه غصبا وكونه
محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما
حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان اريد ملاحظة على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة
حال الجهتين في القوة والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان

الفعل مساد بالترك وح فلا امر دلالنهي ولا تعلق بر ما يتفرع على الجهة الغالبة وان اريد
اثبات الوصفين المتضادين للمبحث بتينك الحيثيتين او المحيث او الحيثية معا
اما الاول فواضح والحيثية ح تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت
الحكم في المحيث لها واما في الثاني فلقيام الضدين ايضا بالمحيث المفروض في الجملة الا
ترى انه اذا كان الاتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا والاتيان به من حيث
كونه غصبا حراما كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا
من كل منهما فيكون واجبا وحراما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الا
بالصفات الخارجية وهي في الحقيقة عارضة لذوات الموضوعات اذا حصلت معها
تلك الحيثيات الا ترى انه لو قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود
بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصود
منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتصف بالطاهرة والنجاسة
ذات الماء من حيث كونه فردا من الماء وفردا من الملاقي فلا يصح اتصافها بهما دائما ولو مع
تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل حكم من الحكمين نعم يصح اتصافها بهما على سبيل
الثانية حسبما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود
في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايضا الى الصورة الاولى وتكون الحيثية
ايضا تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس
سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيتان المتقابلتان بالذات
فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين
الكون

لكون

لكونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من
اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل ذلك ذات الكون الشخصي الموصوف
بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك
الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه قوله احتج القائل بوجهين اه قد زاد عليه بعض المتأخرين
وجها ثالثا وربما استدل له بوجهين اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله تع الاول
ان السيد اذا امر عبده اي يحكم لا يقر هذه الجهة تارة بارجاعها الى التمسك بحكم
العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فان
فاتى بها فيه عد مطيعا وعاصيا قطعا فيدل ذلك على حصول الاجتماع لها
فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها
الى التمسك بحكم العقل فانه بعد ورود كلام والنهي على الوجه المذكور يقطع
العقل ح بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق
الامر والنهي بها وكان هذا هو مقصود المستدل لما ذا الوجه الاول عن تامل في
اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يجدي الاستناد فيه الى الحكم العرفي
لامكان الغلط في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية انما يصح الرجوع اليهم في الدلائل اللفظية
والمفاهيم اللفظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور لعدم اثبات الجواز العقلي عند
عدم فهم التقييد عرفا وعدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر بحقيقته
حسبما ما في الكلام فيه انتهى قوله اذ لا اتحاد في المتعلقين اه وذلك
ان هذا امانة لما مر في تحرير محل النزاع لتقريرا ما هناك في تعلق الامر والنهي

قوله

غاية ما يدل عليه هذا الدليل انهما مما يدلان على اجتماع الامر والنهي

بشيء واحد في المقام يقضي بخروج ذلك من محل الكلام و يدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق
الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين
ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه بحصول الاجتماع في محل انما هو تلك
الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات والقائل بالمنع يحتمل ان
ذلك قائم عنده باجتماع الحكمين حقيقة في الافراد بل في الامر في محل واحد في دقيق النظر غاية
الامر انه يرى الاجتماع في جليل النظر والاجتماع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة
دون ظاهر الحال والاجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما
شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور
فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس المفرد من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس
الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه
وقد مر البناء على التطبيق بين الامر المحيثين المذكورين في تحرير محل النزاع يقتضي باخراج ذلك
عن محل البحث وقد يحمل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما اشرنا اليه مما قررنا
يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان من يلتزم باختلاف متعلق الامر والنهي فيما يحتمل
فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع فلا خلاف له مع القائل بالمنع في اصل الحقيقة
وانما كلامه في خصوص الامثلة ولذا يحتمل بعضهم على بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع
فليس المخالف في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين وهذا
ظاهر بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع مصرحون بما ذكرنا من اختلاف
المتعلق مستندين اليه ولو صح ما ذكر لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث
في خصوص

في خصوص الامثلة بان الحال فيها من قبيل الاجتماع او لا وليس كذلك قطعا فالمناط في الاجتماع
المأخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه من الاجتماع الحقيقي وانما يوجد ذلك وجودا وعدما
دليلا على المنع والجواز فتامل ثم ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائلون بجواز
الاجتماع وهو عمدة ما استندوا اليه في المقام ولتفصيل القول في بيانه وفي دفعه وان
يتعين الحال فيه مما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال ان المعروف
في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك طبيعتان مختلفتان
يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر انه يكون المكلف اوجدهما في مصداق
واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهة قيام الضدين
بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة
الذي هو المناط في تعلق التكليف به فان المكلف به هو الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء
حسبما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا الا اتحاد بينهما اصلا الا ترى في المثال
المشهور انه لا يصير طبيعة الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان
على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انه لا مانع من صدور الارادتين من المكلف ايضا
نظرا الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر الا بما يكون
الراجحة الخالية عن الوجوه القبيحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك
بين الامرين جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر قد مرت
الاشارة اليه ايضا وهو انه قد تقرر في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه
لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لمصداق في كل منهما يغاير مصداق الاخر عند التحقيق

واذا كان الحال فى الطبيعتين المفروضتين فى المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر
والنهى بحسب الحقيقة ليلزم تمام الوجوب والتحريم لشيء واحد لاختلاف المتعلقين
بحسب الوجود غاية الامر حصول اتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك
كل من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم
التكليف بالمحال ايضا والجواب اما من تقرير الاول فيما عرفت من ان متعلق الامر والنهى
انما هي الطبائع من حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر
عن الوجود فتغاير الماهيتين فى حدود انفسها لا يفيد شيئا فى المقام مع اتحادها
فى الوجود الذى هو مناط التكليف ومتعلقه ومع الغض عنه فليس الوجوب والحرمة و
اخواتها الا من عوارض الوجود لا من عوارض الماهية فلا يتصف بها الماهيات الا من حيث
وجودها فى الخارج اما محققا او متعددا والمفروض من اتحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود
الذى هو مناط الاتصاف فان قلت ان المطلوب انما هو وجود الماهية دون الخصوصية
والمفروض رجحان وجود الماهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالماهية الاخرى راجحا
بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا قيس الى الماهية الراجحة كان راجحا على عدمه واذا
قيس الى الماهية الاخرى كان بالعكس فاى مانع ح من اجتماع الراجحية والمرجوحية على الوجود
المذكور فى شيء واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع اتصاف
الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكو
رتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احدهما ومرجوحيته بالنظر الى الاخرى وهذا
غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لابد ح من ملاحظة النسبة
بين

بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساوات كيف ولو جاز حصول الوصفين فى
الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليها التكليف بالايجاد والترك
معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع للحكمين فان قلت انا نقول
بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها
ولا يتعلق الامر بشيء منها على ما حقق فى محله وقضى الامر لما توقف ايجاد الطبيعة
على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان
باحد الافراد واجبا من باب المقدمة ولما تحصل فى ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بالحرمة مستقلا
للتكليف المتعلق بالحلال بحصول التوصل بالحرام كما هو المختار وحينئذ فالقول فيه ح
نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كما يتلخص
من كلام بعض الافاضل فى المقام قلت لاريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج و
ليس الاتيان بالفرد فى الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا
فى تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا
عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية
اذا ميز فى نظر العقل عن عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه لا من حيث اتحاده مع
الواجب فى الخارج او لتوقف حصول الواجب فى الخارج على اتحاده معه وكون الشيء
فى النظر الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر فى لحاظ العقل لا يقتضي بكون
وجوب ذلك الشيء فى الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بصحته وسقوط
الواجب بادائه اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق

ذلك العنوان عليه ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل
قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها او مستحبا ويكون بملاحظة عنوان
اخر واجبا كما يصح القول بانه حينئذ فى الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة
فيتصف العقل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال فى جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع
العناوين الصادقة عليها وهو ظاهر والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان بالفرد
اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب لا اداء لنفس الواجب بل ليس الا اتيانا بعين الواجب
لكن بملاحظة كونه الطبيعة الملحوظة بها كيف ولولا ذلك لما كان الصادر من المكلفين
الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس الحاصل منهم فى الخارج الا الافراد وهو واضح
الفساد وح فتسليم حرمة الفرد فى المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة
واتصافها بالوجوب كما ترى ومن العجب ما ذكره الفاضل المذكور فى المقام حيث قال قلت
كاشفا للحجاب عن وجه المطلب ودافعا للنقاب عن سر المحجوب انه لا استحالة فى ان يقول
الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتى ولا ارضى بايجادها فى ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتنى
واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتنى فى كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبتى
لان ذلك الامر النهى عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة فى ضمن
هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها فى ضمن الفرد فقد اسفر سفر الصبح وارتفع الظلام فالى
كم قلت قلت ومن ذا للفطن الجواب عن الاشكال فى نية التقرب بانما هو فى الاتيان بالطبيعة
لا بشرط الحاصلة فى ضمن هذا الفرد الخاص لا باتيانه فى ضمن هذا الفرد المفروض عصيانا
باعتبار استحقاق العقاب لا يقبل القول بكون الطبيعة الحاصلة فى ضمنه مطلوبة للامر اذ

لو فاته ان كان ايجاد تلك الطبيعة باى ايجاد كان مطلوبا للامر متصورا فعم القول بحرمة
الايجاد المفروض والمنع منه مطلقا وان لم يكن ايجادها كذلك مطلوبا بل كان المطلوب
ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض
ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد ح الا عصيانا محضا لا
لشوبه شائبة الطاعة والامتثال فان قلت ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين
بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة ولا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك
فى حصول اللابشرط فى ضمن الفرد المذكور فاى مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص و
مطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة اللابشرط فيكون الاتى بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى
الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى بقوله
هذا معنى مطلوبية الحاصلة الطبيعة فى ضمن الفرد لا انها مطلوبة مع كونها فى ضمن الفرد
الا باتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاص قلت انما ذكره خيار ظاهر لا يكاد يتعقل حقيقته
بعد التامل فيه فانه ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض
مطلوبية تركها ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه مع عدم مطلوبية
ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب ايجادا على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط
مطلوبا بل يكون المطلوب مشروطا على خلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول الا
متثال مع اتيانه بغير مطلوب الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت
بايجادها على غير الوجه المذكور لا تقتضي عدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الراجحة
بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة فى الخصوصية فرجحانية

الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحية
الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا
يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة فلو فرض انه عصى ما قدمه على الايجاد المفروض
فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بترك ايجاد اصل الطبيعة
فهو ايضا فاسد فانه بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل
وجه لحصول الامتثال بادائها وكون النهي المتعلق بها لا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة
بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة
في تحريمه ذات ذلك الفعل لا اشكال في صحة اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن ذاته
كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه
المفروض في المقام وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة
بالنهي المفروض الا انه لا يلزم ح بتقييد الامر بل نقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد
المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني بملاحظة ايجاد للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا
للخصوصية وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو
بصدده من البيان فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم
في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء
الواجب حسبما زعمه واما الجواب عن الحجة الثانية فمن وجوه احدها ان الطبائع المقررة
في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج
لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في
المكان

في اجتماع الامر والنهي

فالكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة
بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود يتميز من الغصب بل الحاصل من
المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الامران المذكوران
فكل من الامرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغاير للاخر لكن لا وجود لشيء
منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود هناك منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان
المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي التبعي نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه ولما عرفت
ان المكلف به هو ايجاد الماهية وترك ايجاده لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بايجاد
منشأ انتزاع الامرين وتركه له الا ترى انه لو قال ائتني بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق
لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان المأمور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة
انما هو ما ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد
ومفهوم الفاسق من حيث هو مجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام
مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين المذكورين
وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للاخر بحسب وجوده الضعيف الا
عتباري اذ من البين ان انتزاع العقل شيئا من شيء يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء
في المنتزع منه والا لكان الانتزاع محض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن
البين ايضا ان ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من
توابعه ولواحقه واذ تقرر ذلك ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي با
تحادهما بحسب الوجود الخارجي لكون وجود منشأ انتزاعهما غير وجود الامرين المذ

المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا للوجود فاذا كان هناك شيئان
موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما
نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجودهما على وجود ما ينتزعان
منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود
الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع
منه فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع عنه وح يتم المدعى
ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبائع المنتزعة من الافعال انما يتعلق حقيقة بتلك
الافعال التي ينتزع منها الطبائع المفروضة لا بمجرد تلك الطبائع من حيث هي فمفاد
الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس
الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها
لان المأمور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان تكون نفس الافعال الصادرة
مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب
بها وتبعيته لوجودها بل هي مطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف
اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال ائتني باخي زيد او باخي عمرو وكان المفهوم
منه هو الاتيان بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور اعني المضاف المشهودي دون
المضاف الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المأمور به والمنهي عنه امر واحد في الخا
وقد عرفت تعلق الكل به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما
قررنا ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم
من وجه

ادلة عدم جواز اجتماع الامر والنهي

من وجه وقضيته ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق كيف ولو لم
يجتمعا في المصداق وكل مصداق كل منهما مغاير للاخر لكانت النسبة بينهما تباينا
كليا هف فتغاير كل من الطبيعتين للاخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتهما حسبما قرر
لا ينافي اتحادهما ولو بالفرض من بعض الوجوه الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان
على شيء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه
كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه اعني الاسود بما هو
اسود فهناك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى
دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك
فنقول ان ما يتعلق به الامر والنهي من الماهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة
الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت
ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق
الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بها الامر والنهي
بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل
البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في الصدق
اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية الغصب بصلوة وح فنقول انه على
القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد ان المفروض اتحاد
الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة
فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد

فتكون جهة تعليلية واسطة فى ثبوت الوجوب له لاتقييدية وواسطة فى العروض فان المتصف
بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به وكذا الحال فى التحريم فيجتمع
الحكمان فى الفرد فان قلت انما يدل ما ذكر على كون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة
بان يكون هناك وجوبان متعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الفرد
معللا بوجوب الطبيعة حاصلا به وهو فى الظاهر فاسد لوضوح انه ليس هناك واجبان يكون
المكلف باداء الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا
بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها فى الخارج وان تغايرا فى ملاحظة العقل وان اريد
ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة
لثبوت الوجوب له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا ان مبنى الكلام
المذكور كون متعلق الامر والنهى خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان يكون
الطبيعة جهة تعليلية فى وجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام
فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل فى المقام ان يقال ان الحاصل هناك وان كان وجوب
واحد الا انه ينتسب ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى
الفرد نظرا الى اتحاده معها فح فانتساب الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة فى نظر
العقل وان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة ح يكون واسطة فى العروض
لثبوت الوجوب للفرد فلا يكون الجهة ح الا تقييدية بحسب الخارج ولا تعليلية كما ادعى ان
الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق
الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث هى على نحو القضية الطبيعية فان الطبيعة

ملاحظ

فى اجتماع الامر والنهى وارده الكلام

بملاحظة وجودها فى الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا
ينافى ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو فى
لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا فى الخارج اذ لا تميز بينهما حسبما عرفت فلا
يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر
ما يترااى من اعتبار الحيثية فى المقام تعليلية مع تعلق الوجوب اولا بنفس الطبيعة
ولا ان تكون الطبيعة واسطة بالعروض وتكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب
الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون ذلك
سرية من الطبيعة اليها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما
مرت الاشارة اليه وسيجئ بيانه ان شاء الله وكون الجهة هنا تعليلية انما هو من جهة التسرية
المفروضة فتامل فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ لا يتصف الطبيعة
من حيث هى بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا
ان كلا من الاعتبارين فى لحاظ العقل غير الاخر واسناد الوجوب الى الثانى معلل بانتسابه
الى الاول خامسها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية
العوارض اللاحقة متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها فى الوجود عند التحقيق
فلا ريب فى توقف حصول الماهية فى الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات
مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب فح فتكون وجوب
الطبيعة مقدمة لثبوت الوجوب للخصوصية وعلة مقتضية اليه كما ان وجود الخصوصية مقدمة
لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهى عن الشئ تحريمه بتمامه

تحريم

المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شئ واحد ويتجه غاية الامر ان يكون
الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب
المقدمة حسبما ذكر غيرى تبعى ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة العينية
اذ المقصود من ايجاب المقدمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه
ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب وان السلب القاضى
بامتناع الاجتماع فى غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان المقدمة المسلم هو وجوب
المقدمة الجائزة واما المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هى مسقطة للواجب لحصول الغرض
بها كما فى قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة وفيه انه
اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك
الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس الماهية مغايرة لها فى ذاتها الا انها متحدة معها
بنحو من الاتحاد فى وجودها الشخصى فانها انما يكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة
اليها فهو فى تحصلها الشخصى متقومة بتلك الخصوصية وان لم تكن متقومة بتلك الخصوصيات
فى مرتبة ذاتها فهى بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرا فى لحاظ اخر ولا
تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا كان
تحصلها الشخصى محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بتلك الخصوصية
واجبا حسبما مضى الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان الشخص المفروض من
الطبيعة حراما غير واجب كان المطلوب ايجاد تلك الطبيعة فى ضمن غير ذلك المشخص
الشخص لا مطلقا فيكون ذلك مقيدا الاطلاق الامر نعم لو لم يكون بين الطبيعة

والخصوصية

فى اجتماع الامر والنهى

والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية
صح ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم
لكن ليس الحال فى المقام على ما ذكر حسبما قررت محله بل التحقيق مع كون الخصوصية مقدمة لاداء
الطبيعة وانما هى من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم
ذلك احدى الخصوصيات الحاصلة اذ لا يمكن وجود المطلق على اطلاقه بل اذا وجد
لزمه الخصوصية وحينئذ فيمكن ان ذلك لو تم لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرم
فان تحريم اللازم يستدعى تحريم الملزوم فيعود المحذور فان قلت انا لا نقول ح
يكون اتحاد الطبيعة مستلزما لاتحاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية
متلازمتان فى الوجود قلت ان المتلازمين اما ان يكون علة ومعلولا او معلولين لعلة
واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثانى يكون وجوب الطبيعة مستلزما
لوجوب علتها وحرمة المعلول الاخر مستلزم لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور
بالنسبة الى تلك العلة فان قلت انا نقول ح بوجوب الطبيعة دون علتها المحرمة
وانما الواجب الاتيان بغيرها من عللها السائغة غاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرمة
مسقطا لما هو الواجب قلت ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها
بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة
مطلوبة على اطلاقها من غير ان تقيد بغير النحو المفروض انه وجوب الحصة بالخصوصية لزم
ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك
الصورة فلم يكن الاتيان بها واجبا كما هو المدعى سادسها انه لا ريب فى كون

الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز قيامهما بشئ واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور
تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنهما قائمان بمحل واحد اذ المفروض
كونهما خلافين لا ضدين فيلزم ايضا قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الخلافين
القائمين به ويدفعه انه ان كان الخلافين فان واسطتين في ثبوت الضدين للمحل
المفروض كان الحال على ما ذكر واما ان كان واسطتين في عروضهما فلا مانع منه
كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل وقد اختار المكلف
جمعهما آه الظاهر انه اراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير
الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما آه ان الاتحاد في الوجود لا يخل
باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين لو صح اتحادهما طبيعتان شيئان لا اتحاد
بينهما في لحاظ الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما
تتعلقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما
في الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وغيرهما في ذلك وهو
بعيد من العبارة لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما آه قوله الظاهر قوله
في المثال آه لا يخفى ان الكلام المذكور وارد انه لو كان المستدل في مقام اثبات
فهم العرف بانه يبقى بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف ايضا مساعد على ذلك
كما هو الحال في المثال المذكور فيصح الجواب ح بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد
على كون الطبيعة متعلقة للامر مطلوبة على اى نحو كان واما مع الاطلاق فلا اذ من
الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ ولا في حكم العقل فلا
فرق

فرق بين الوجهين اصلا لوضوح انه مع استحالة الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تعلق
الامر بارادة الطبيعة على اى وجه كان فما ذكره في الجواب المبني فع لا يسند الا بل العقل
بنفسه وتوكده حيث سلم جواز الاجتماع مع ارادة التعميم وهو كاف في اثبات الجواز
العقلي وقد يذب عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض
حيث ان مقصود المولى حصول الخياطة باى وجه اتفقت وليس الغرض هناك حصول
معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه حسبما نقول ثم فيكون
ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده من ظاهر
العبارة لا يلائم آخر كلامه كما سنشير اليه ويمكن دفعه ايضا بان المقصود المنع من اجتماع
الامر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقائق الاشياء والا
فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال لانكاره اذ لا يصل جميع الافهام الى المعرفة بامتناعه
كيف ومن البين ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزونهم صدور التكليف
على الوجه المذكور غير انه لا يترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الاعتباريين الحاصلين
في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم مبنيا على الوجوب او
التحريم الواقع فلا يتفرع ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف
على الوجه المذكور كاف في حصول الطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيفما
اتفقت لا يبعد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم
واما ما يترائى من ظاهر كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك في حق
غيره ايضا ثبت الجواز بالنسبة اليه تعالى ايضا اذ المقصود جواز اجتماع الامر والنهي

من غير نظر الى خصوص المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق
بين المقامين قوله سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف آه قد يورد عليه تارة بان المراد
بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او خصوص الحركة والسكون على
الاطلاق المعروف فان اريد الاول كان ذلك من لوازم الفاعل او الفعل وكان خارجا
عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني فلم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شئ من
المقامين فان ذلك عمدة اجزائهما واركانها سيما بالنسبة الى الخياطة سوى الحركات
الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يقال باختلاف المتعلق هنا دون الصلوة و
تارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها
من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة فيجتمع
الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق و
اخرى بان ذلك كله بعد تسليمها انما يكون مناقشة في المثال فيندفع بايراد مثال
آخر هو كان يامر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول
في الحرم فيمشي الخطوات المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما
ذكر في المثال الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان
المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من الامر بالخياطة هو
الخياطة الحاصلة بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة
بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المامور به على الحقيقة
الا تحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظاهر من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات
المخصوصة

والخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا شك اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له مع
فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصا بما استعمل فيه من الفرد من غير ان
يصدق على غيره مما يصح اطلاق ذلك اللفظ فيه ومن ذلك ايضا ان يستعمل في الطبيعة
ما في الجملة وذلك بان يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له معه فيكون مجازا ايضا
ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقها على الطبيعة و
صدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت انه يستعمل في الفرد من جهة
انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مراده منه قطعا غير ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه
مصداقا له متحدا معه فقد اطلق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه الا ترى
ان هذا الرجل عالم يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة حمل ذلك المفهوم
حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما يأتي الاشارة اليه وهو بخلاف ما اذا استعمل في
خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معناه الكلي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون
حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات واذا كان اللفظ
هناك مجازا وههنا حقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضم شئ اليه فان
لا شك في كون الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد من
اللفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولم يطلق عليه وان اطلق على الفرد
كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكر فكيف يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على
الفرد والاستعمال فيه مع ان اطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه وح فبعد فرض استعماله
في الطبيعة المطلقة كيف يقال باطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل استعمال اللفظ

قوله

فى معناه الحقيقى والمجازى قوله لما كان الفرد متحدا مع الطبيعة فى الخارج وكان
النسبة بين الطبيعة والشخص نسبة اتحادية بحسب الخارج كان هناك اعتباران احدهما
ملاحظة المفرد حيث كونه هو الطبيعة والاخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق
عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معا كان مستعملا فى خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قد
مناه وان استعمل فيه من جهة كونه هو الطبيعة نظرا الى اتحادهما معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ
مستعملا الا فى الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة فى الخارج الواقع بالتشخص لا يقال على
هذا يكون المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكان استعمال الكلى
فى الفرد ليس استعمالا فيما وضع له كما هو الحال فى الحصة لدخول التقييد فيهما وان كان
القيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه فى المقام هو الحصة من الطبيعة بل ليس مستعملا
الا فى مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصل فى الطبيعة
مع شرط شىء فالتقييد والقيد خارجا عن المستعمل فيه وان كانا من لوازم ما اطلق عليه
فخصوصية الحصة والفرد به غير ملحوظ فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم اطلاقه على
الفرد ومن الظاهر ايضا ان دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط اعنى ما استعمل فيه فى المقام
غير مفتقر الى ملاحظة قرينة تقييدية اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة فى استعماله فيها
الى القرينة واما فى اطلاقه على الفرد اعنى كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان
كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى يعلم ذلك كان يقول هذا
الرجل وهذا الفرس وهذا البساط فان كون الرجل والفرس والبساط بدلا او عطف
بيان لهذا دال على اطلاقه على ذلك ح فيقال اطلاق الكلى على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة

الحاصلة فى ضمنه فصح القول باطلاق الكلى ح على فرده واستعماله فى الطبيعة المطلقة وان
شئت قلت باستعماله فى الفرد فى الطبيعة لاتحادهما او فى الطبيعة لاتحادهما من جهة المذ
الا ان ذكر الاطلاق على الفرد وكانه اوضح فى المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخير
فى اعتبار الخصوصية وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه على الفرد واستعماله فى الطبيعة اطلاقا
على معنيين كما توهم فى الايراد مما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه
لا تجوز فى شىء منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل فى الطبيعة المطلقة فى المثال
من غير اطلاقه على الفرد فى المثال الاول وانما حمل عليه لبيان اتحادهما فى الوجود وفى
المثال الثانى قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى الباكى بالكلام
بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به اليه فانه غلط وليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد
مع عدم اتحاد مفهوم الرجل وعدم مناسبته له وقد ظهر بما قلناه ان احمل الكلى على الفرد غير
اطلاقه عليه غير ان اطلاقه على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد
اتضح الحال فى كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين منها مجاز لا
عنيا دما بل على الطبيعة فى كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله فى مطلق الطبيعة وانما
اطلق على الفرد حسبما عرفت بقى الكلام فى تعيين المراد بالمعهود الذهنى من الوجوه المذكورة
فنقول الذى يقتضيه الاصل فى ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة
وكون اللام للتعريف فيكون لتعريف تلك الطبيعة ولا دليل على الحكم بالمجاز عليه الا
على كون تلك الطبيعة فى ضمن الفرد وهو ينافى ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ حتى
ان الماهية لابشرط شىء يجامع الف شرط وقد ظهر مما ذكرنا امثال ذلك فى الماهيات

المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم اذ لا ربط له
اذن بالاشارة الى الفرد ولا المعهود بشىء فى الذهن الا ان يحصل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة
القرينة على كون ذلك فى ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم فالوجه الرابع اقرب الى
ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلام التفتازانى فى المطول والظاهر ان اللام ح اشارة الى الطبيعة
غير ان تلك الطبيعة الحاصلة فى ضمن الفرد لاطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه بالتبع
من جهة اتحاده مع الطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة فى الاذهان
وكانما اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكرنا عد ذلك من لام العهد وانت خبير بان
ذلك ليس من حقيقة العهد فى شىء اذ لا معهود هناك حقيقة ولا اشارة باللام الا
اشارة اليه فليس هناك تعريف للفرد على غيره من المعهود فكان فى جعله ح من العهد
نوع توسع نظرا الى اعتبار المذكور او انه اصطلاح منهم والوجهان الاخيران مما يبعد ارادة
هما فى المقام لبعدهما عن ظاهر اللفظ نظرا الى اقتضاء استعمال الكلى فى خصوص الفرد تجوزا
مدلول اللفظة فيه وهو خلاف الظاهر فى المقام مضافا الى لزوم التجوز فى اللفظ الخالى
للاصل مع عدم قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررناه ان المعهود الذهنى معرفة بالنظر الى
ما استعمل فيه اعنى الماهية المطلقة بحضورها فى الذهن والاشارة اليها باللام كما فى غيرها
من اجناس المعرفة وفى معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذى اطلق عليه اذ تعيين
فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشىء بالوجه
العام ليس معرفة بذلك الخاص فى الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولاجل ذلك
قالوا انه لا بد على كونه فى معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى

الطبيعة التى استعمل فيها تلبعض الاعلام كلام فى المقام احببت ايراده مع تلخيص له وتوضيح
لما فيه وبما يرد عليه من تتميم الكلام فى المرام ان ما اشتهر بينهم من
ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل فى ارادة ما ويقال له المعهود الذهنى فهو حقيقة
غير واضح لان معيار كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة
وارد على ذلك امور منها ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة فى الذهن
المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف
معناه الحقيقى فان ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
نعم لكن ينافى اعتبار وجود الافراد وان لم ينافى تحققها فى ضمن الافراد
الموجودة ومنها انه لا مدخلية اللام فى دلالة الكلى على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ
الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام وكانه اراد بذلك ان
الوجه المذكور وانما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا
جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالى عنه كان اللام ملغاة وان جعل مفاده مغايرا
لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة فى الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع
للماهية المعراة فى حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة
ورخصة استعمالها فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك فى
اكثر من معنى لا يقال يرد هذا فى اصل المادة بتقريب انها موضوعة للمهية فى حال عدم
ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها
حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة

حمل الطبيعة على فرد ومنها ان ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهني هو فرد ما ذكر
ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما الا انه لا وجود له الا في ضمن فرد معين
فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد
ما لا مفهوم فرد ما المطلوب هنا من المعرف بلام الجنس فان المفهوم المذكور لا وجود
له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام
اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال
وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة
من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له ثم مصداق
فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان
هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اذا اريد به الماهية بشرط الوجود
فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة لم تقل فيما نحن فيه
كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظ في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي
من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي
لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل
الحاصلة في ضمن فرد ما لان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد
معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل على ان هذا الرجل
مشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم

اخرجوا

اخرجوا العهد الخارجي من حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هذا
لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز فتوهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية
كما بيناه فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان
المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا
غير حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها محل نوعة ففي كلامه مواضع للنظر منها
ما ذكره من ان اطلاق الجنس الموضوع للماهية المعينة في الذهن وارادة الماهية بشرط
الوجود خلاف معناه الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع له امرا ذهنيا فان
ارادة الامر الخارجي محكا يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا
بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة التعريف والاشارة
وهو لا ينافي كونه موضوعا لنفس الماهية او لها باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه
وان جعل وجه المخالفة كونها معراة من ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافي
فيه كما هو ظاهر كلامه ففيه ان المراد بتعريتها من ملاحظة الافراد عدم ملاحظة
الافراد معها لا الاعتبار عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك وح فلا ينافيه ا
اعتبار عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك وح فلا ينافيها اعتبار كونها في ضمن
الفرد اذا لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انما اطلق عليه حسبما مر تفصيل القول فيه
فظهر بذلك ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجودها لاعتبار افراد وان لم ينافي تحققها
في ضمن الافراد الموجودة فان اطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظرا الى
اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا في اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود منها

على ذلك كما عرفت ومن الغريب انه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على
كون اطلاقه على كل من افراد الموجود حقيقة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه على
ان دعوى المنافاة المذكورة مع فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه
لجعله ايرادا اخر قوله لا مدخلية للام آه اذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون
اللام لغوا فان من البين كون اللام مفيدا ح لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام
كما في غيره واطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة المتقدمة لا ينافي تعريفها على ان فيها
نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البين ان الدال
على اطلاق الكلي في المقام على الفرد هو الحكم المتعلق به كما مر في المثال السابق او غيره
وليس للام مدخلية في الدلالة على الاطلاق على الفرد اصلا كما هو ظاهر وح فجعل ذلك
سبب الالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ماذكره من
ان الوضع انما ثبت حال عدم ملاحظة الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع
فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فان من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحال
في وضع اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة الافراد
وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتباره ككم ذلك وان لم
يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء
ومن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في
ضمن الفرد او لا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا
الى ما فيه ومما يستغرب في المقام جعل ايراده جريان مثل ذلك بالنسبة الى مدخول

اللام

اللام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله الا ان آه ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايضا اذا
اطلق على فرد ما نظرا الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هو متحد مع الفرد المعين
فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد عليه فان مبنى الكلام
المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال تعريتها عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا
فيكون اطلاقه عليها ملاحظة الفرد بعينه او بحالها مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنفي
مدخول اللام يعم الحالين وح فالغض عن ذلك في الجواب والرجوع الى وجه اخر
هو عدم اتحاد الطبيعة مع فرد ما كما ترى مما لا ربط له باعتبار كون الفرد في حال
التعري من ملاحظة الافراد وعدمها اذ قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور
اذ المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون
فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له فليس الخروج عن الموضوع له ح من
جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد
جعل ذلك وجها اخر للايراد عليه حسبما ذكرناه فلو صح ما ذكره من ارجاع هذا الايراد
فلا وجه لعدهما ايرادين والتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد
فلا يصح اطلاقه عليه حال ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك
اصلا فليس اطلاقا للفظ عليها كما هو قضية ايراده ولعل ما ذكره من ان المراد في المقام
هو الطبيعة في ضمن فرد ما لا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون قد اطلق
الكلي على فرد مبهم بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل
ولا بد من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرة فان الكليات المأخوذة على

الوجه المذكور مما لا وجود لها فى الخارج ولا يمكن ايجادها كذلك فلا يتعلق بها غرض
فى الغالب واللئيم فى المثال المفروض قد اطلق على اللئيم معين بحسب الواقع لكن لم
يرد المتكلم بيانه للمخاطب الا بعنوان انه احد الافراد حيث لم يات بما يدل على التعيين
وانما دلت نسبة المرور اليه على كونه فى ضمن فرد معين بحسب الواقع غير متعين فى العبا[رة]
وهذا هو المراد باطلاقه على فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرور ولا
شئ من الاحكام الخارجية به وكذا الكلام فى نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق
معهود فى الخارج فانه قد اطلق ح على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت
الطبيعة بكل واحد منها ولا وجود له فى الخارج اصلا ولا مفهوم احدها اذ لا اتحا[د]
للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد به الطبيعة المتحدة مع افرادها فهذا
المعنى قد اطلق على احدها فالسوق فى قولك ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق
الخارجية وقد استعمل اللفظ فى الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها لاحد تلك الاسواق
وهذا بعينه جار فى قولك مررت على اللئيم الا انه لما كان المبرور به معينا بحسب الواقع امكن
باطلاقه عليه حسب ما قررنا او لا فظهر بذلك ضعف قوله انه قد اطلق هنا على مفهوم فرد
ما لا وجود له فى الخارج حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحقق
فى الوجود وليس بمراد جزما فانه ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد
جزما وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذى يعبر عنه باحد الافراد فاى شئ
اوجب الجزم بعدم ارادته واى مانع من ان يراد من الدخول فى السوق الدخول فى احد
افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة انها اذا اتحدت مع كل

منها فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعى للنكرة ؟
قال انه لو وضعها نوعيا من جهة التركيب مع التنوين لافضى معناه فردما وطلبه يرجع الى
طلب الكلى لا طلب الفرد ولا طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب ضرب فرد ما من الرجل لا نفس
الرجل الحاصل فى ضمن فرد ما فان الظاهر كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا حرفيا
للدلالة على كون الكلى المدخول له حاصلا فى ضمن الفرد لا ان مجموع الرجل والتنوين قد وضع
وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل
الخالى عن التنوين مرتفعا فى المقام ضرورة زيادة حرف اخر فى اصل اللفظ الموضع فيكون
كضارب الماخوذ من الضرب فى عدم بقاء الوضع الشخصى الحاصل بمبدئه فى ضمنه وانما وضع
المادة والهيئة المغاير المعروف بوضع نوعى كما حقق فى محله بل الكلى من الاسم والتنوين
وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة كما بينا وهو المعنى
الصالح للحوق الطوارى عليه من اللام والتنوين وعلامتى التثنية والجمع ولكل من تلك
اللواحق افادة لا ينافى تلك الطبيعة بل يجامعه لعدم المنافاة بين الطبيعة اللابشرط
والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف
اللاحقة الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صادت مكملة له كيف ولو كان
لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لاتفق معظم الفائدة فى وضع اسماء الاجناس
خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على وضعها للماهية المطلقة هو صدقها
حينها اللحوق تلك اللواحق ثم ان نفاء فى المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة
فى ضمن فردها قد انتهى سابقا فى المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالى عن اللوحق

اما دخله التنوين صار ظاهرا فى فرد تلك الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد غير معين
سادسها قوله فلو اردت من قولك جئنى برجل آه اما او لا فلانه لا وجه لنفيه الوجود
عنه بالفعل مط وكانه مبنى على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه
كيف ولو شك فى صحة ان يقول صريحا جئنى بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الترى ان
ما اطلق عليه ح غير موجود واما ثانيا فان عدم وجوده حال الاطلاق لا ينافى صحة
استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق
بل لو وجد بعد ذلك ايضا حقيقة الا ترى انه لو قال ائتنى بماء فاتاه بماء وجد بعد
القول المذكور كان ممتثلا وكان عند رجاء فى قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل
وضعا على الفرد الخارجى اعنى الطبيعة بملاحظة حصوله فى ضمن الخصوصية وان شئت قلت
وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحقة لها الباعثة على كونها فردا سواء كان
موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها
قوله والعجب هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى آه اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام فى
العهد الخارجى ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد غالبا كما مر والاشارة الى
خصوص المتقدم فى الذكر والحاصل او المعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول
لوك اللفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال فى العهد الذهنى اذ
ليس اللام هناك الا التعريف الجنسى والاشارة اليه من حيث حضوره فى الذهن غير انه
يراد به الجنس الحاصل فى ضمن الفرد لقيام القرينة عليه وليس ذلك من حقيقة العهد
فى شئ اذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف

مع قطع النظر عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة قيام القرينة عليه فلا اشارة
اليه باللام من جهة خطوره بالبال ولا لتعينه فى الخارج ولذا خرجناه عن حقيقة العهد فى شئ
اذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر
عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة
خطوره بالبال ولا لتعينه فى الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام فى الرجل فيما
ذكرنا من المثال ان جعلناه للعهد الحضورى كان التعريف الشخصى ولا ينافى كونه مدخوله
مستعملا فى نفس الطبيعة فان المقصود تعريفه فى ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان
جعل لتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس ح من العهد الحضورى
فى شئ كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن اعطى النظر حقه فى ملاحظة ما هو الملحوظ فى اطلاق
اللفظ فى تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه فى معانى اللام فاعلم انه قد وقع
الخلاف فى المقام فى بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب الحقيقة وكذا فى ارجاع بعض المعانى
المذكورة الى البعض فههنا وجوه واقوال احدها حقيقة فى تعريف الجنس وساير الوجوه من
الاستغراق والعهد الخارجى باقسام والذهنى راجعة الى الجنس فيكون اللام فى الجميع لتعريف
الجنس لا بشرط شئ والاستغراق والعهد الخارجى والذهنى امور تفهم من الخارج اذ قد تقوم
القرينة من ملاحظة المقام او غيره على كون تلك الطبيعة فى ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا
او على كونها فى ضمن فرد معين بعد او علم من الحضور او الخارج فيكون للعهد باقسامه او على
كونها فى بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهنى فلا تجوز فى اللام فى شئ من تلك
الاطلاقات لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخا[رجية]

ويحكى القول به من الفاضل القرشنجى والوجه فيه ثبوت مجيئها للتعريف الجنسى كما تعرف من ملاحظة
الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها فى خصوص شئ من المعانى الاخر
كما مكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات
من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها الملزم للاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان
اللام فى العهد ليس الا للتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه وليس فيه التعريف للجنس اصلا
الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول
المقدم فى الذكر واى ذلك من تعريف الجنس واشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة
القرينة نظير ما ذكرناه فى العهد الذهنى ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف
خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا لما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه اصلا وكذا
معرفة الخاص بالوجه العام ليس الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما مر وكذا الحال فى الا
ستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا معرفة لذلك العام دون
الخاص كما مر وكذا الحال فى الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة ليس ليس الا
بخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلة الجمع
الذى هو مدخول اللام انما وضع بجميع الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك
الاحاد والاشارة اليها واين ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس
فهى مشتركة بين المعينين ويرجع الاستغراق والعهد الذهنى فيكون الجنس على وجوه ثلثة
فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هو او من حيث
حصوله فى الافراد وعلى الثانى فاما ان يراد به الجنس الحاصل فى ضمن جميع الافراد او بعضها

فالاول

فالاول لتعريف الحقيقة والثانى للاستغراق والثالث للعهد الذهنى والجميع مندرج
فى تعريف الجنس ويحكى القول به عن العلامة التفتازانى والمحقق الشريف والوجه ما عرفت
من وهن ارجاع العهد فهما معنيان مستقلان والظاهر من ملاحظة الاطلاقات كونها
حقيقة فى تعريف الجنس فى الجملة انما الكلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود العهد
حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم على الجنس فيكون اولى بثبوت الوضع له وانما
ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى حضور الطبيعة بكونه سبب الاحضار افراده
فى الذهن عند قيام القرينة الباعثة على الانتفاء وجميع الافراد امر متعين فى الذهن لا
ليعرف ح بتعريف الجنس وقد عرفت الحال فى سهولة الامر فى ارجاع العهد الذهنى الى
تعريف الطبيعة وفساد لما عرفت من وهن ارجاع الاستغراق الى الجمع فى الجنس المعرف
وانه فى كمال البعد بل الظاهر انه ظاهر الفساد نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف
اذا اريد به الاستغراق حيث ما مرت الاشارة اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضى بارجاع
الاستغراق مطلقا الى الجنس وثالثها ما سيجئ الاشارة اليه وذلك من بعد القول بالاشتراك
فى المقام ثالثها انها موضوعة لكل من المعانى المذكورة من غير ارجاع شئ منها الى الاخر
فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظاهر بعض من كلام العلامة التفتازانى
فى بعض تصانيفه والوجه فيه انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه فيها
فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة فى الجميع
اما الترجيح للاشتراك على المجاز او للاستظهار ذلك من ملاحظة استعمالها وضعفه
ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهنى الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعانى

خلاف من الظاهر بل الظاهر وضعها للمعنى وحدانى حاد فى الجميع حسبما يأتى الاشارة اليه
رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها فى غيره من المعانى مجازى من
غير ارجاع شئ من المعانى المذكورة الى اخر ذهب اليه غير واحد من متاخرى المتاخرين
الا انه جعل المحلى موضوعا للعموم بوضع جديد حسبما يجئ تفصيل القول فيه والوجه
فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا فى غيره ترجيحا
للمجاز على الاشتراك والتبادر الغير الذى هو من امارات المجاز ومن يدعى كونه حقيقة
فى العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية وانى له بذلك
نعم لا يبعد القول به فى الجمع المعرف بالنسبة الى الاستغراق لما دل عليه مما سيجئ ذكره ويضعفه
ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو فى خصوص الفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك
من جهة وضع اللام لخصوص تعريف الجنس كيف وكون استعماله فى العهد حقيقة مما لا ينبغى تم
ريب عند ملاحظة العرف وهو الذى يستفاد من كلام اهل العربية بل الظاهر تقديمه
على غيره كما يأتى وكذا الحال فى الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير
حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال فى ارجاع العهد
الذهنى الى تعريف الجنس خامسها ما اختاره بعضهم فى المقام وهو جعل كل من الجنس والاستغراق
والعهد معنى براسه ويرجع العهد الذهنى خاصة الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه
المتقدمة الى ظاهر الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا
لفظيا بينها فهو التحقيق فى المقام كما سيبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين المعانى الثلثة
فهو بعد مخالفته للاصل موهون بما بين تلك الخصوصيات ما الاول لا اثر فى اللام عليها

ولا

ولا يتحمل فى خصوص شئ عنها وسادسها ما احتمله بعض المتقدم ايضا وهو ان
يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد و
الاستغراق والعهد الذهنى وكان الوجه فيه سهولة الامر فى ارجاع الثلثة
الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز فى شئ من الا
ستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الاطلاق ليجعل مو
ضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت
وهن القول بتعريفه للفرد فى العهد الذهنى هذا ملخص الوجوه المذكورة فى المقام
وانت اذا احطت خبرا بما ذكرناه عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو
التعريف والتمييز والاشارة كما هو قضية جعلها اداة للتعريف مفيدا له اذ الاشارة
من اسبابه ولذا عد من اسماء الاشارة من المعارف لما يتضمن من معنى الاشارة الباعثة
على التعيين وقد حكى عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع للعهد ومعناه الا
شارة والتمييز فنقول ح ان ذلك مما يعم تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف
الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس
وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد متقدم فى الذكر او
معلوم بالحضور او من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق التعريف
وتلك الخصوصيات انما يجئ من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شئ من المعانى
المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس والطبيعة المطلقة
فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد

مقدم من الذكر اذ معلوم بالحضور او من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعة
الا المطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من
المعاني المذكورة آخرا الى كلها امور متعلقة الا ان اللام لم يوضع بخصوص شيء منها وانما
تحصل تلك المعاني من جهة ضم اللام الى ما يراد من مدخوله فهي انما يأتي من التركيب
من غير ان يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن بعضهم نعم الظاهر ارجاع
العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه ويحتمل ارجاع الاستغراق
في المفرد المعرف اليه الا ان كون تعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة
على ارادة جميع الافراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس ليس بالبعيد ايضا واما الا
ستغراق المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك
بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك اصلا ضرورة ان ما اشار
فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة
القرينة كما سيأتي بيانه ان شاء الله المقام الثالث في بيان مفاد الجمع المعرف باللام واذ قد
عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والاشارة فلا محة يكون مع انتفاء القرائن ظاهرة
في الاشارة الى ما دل عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب
الجمع من الثلاثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها لصدق كل
منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذلك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة
اليه لتعينه عدم عروض الابهام له المنافي للتعيين والتعريف دون غيره من المراتب اذ
لا معرفية لها عند العقل بالنسبة اليها وايضا ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص

ح جميع المعرف باللام

المراتب فتخصيص بعضها بالارادة دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام و
الاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة
الجامعة لجميع المراتب ولهذين الوجهين صار الجمع المحلى ظاهرا في العموم لا من جهة وضعه
له لغة بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح في بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه بخصوصه وانها
مجاز في غيره مطلقا حتى في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه
قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد للهيئة التركيبية قال الظاهر
ان وضع تستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان
يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف
كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل هو الاتفاق ظاهرا
والتبادر وجواز الاستثناء مطردا انتهى ويرد عليه امور احدها ان ما ذكره من
ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف الجنس الجماعة غير ظاهر ولو من جهة
ظهور دفع ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع المجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان
الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خصوص
كل مرتبة او الموضوع له هو مصداق الجماعة اعلى خصوص الوحدات كاينة ما كانت فيكون
الموضوع له كليا ايضا كما هو الاظهر حسبما مر واين ذلك من وضعها للجنس الجماعة ليكون
المستفاد منها بعد دخول اللام عليها والاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يعقل
القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسي حرفا موضوعا في الوضع
الى الا لافادة الفردية وفي المجموع المكسر بكون المادة والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور

على نحو مواد الافعال وهيأتها حسبما مر بيانه وح فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية
في المقام لكونه من المعاني الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية على
الاجزاء الى ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فالظاهر ان ارادة بالهيئة
الغير كيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليها حال اجتماعها فيكون من
ذلك قبيل وضع عبد الله في حال العلمية الناسخة للاوضاع مفرداته ولنشير الى
ذلك ما ذكره بالفلاح معنى الجمعية عنه فان الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى الاول
من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج
اللام ح عن كونه اداة للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا
للاستغراق ولا يمتنع علم من المعارف ومن البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق
لا يدرج اللفظ في المعارف كما في كل رجل وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج
الى البيان وقد يصحح ما ذكره بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه
ويكون الهيئة الموضوعة لافادة ان المراد من الجمع اعلى مرتبة وان المشار اليه كل واحد
من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون المفاد
الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات المفردة وانت خبير بعد ذلك عن
التفسير المذكور ثالثها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل
على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد منه ان قيام الدليل على كونه في
العموم قاض بمجازيته في غيره تقديما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض
انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت الوضع له اولا فالبناء على الحجية يتوقف

ح جميع المعرف

الباعث على انصرافه اليه واستفادة ذلك منه مع ان الذي يتراءى في الظاهر كون مفاد
الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد فلذا اختار جماعة كون الاستفادة
المذكورة من جهة وضع جديد متعلق به ينسلخ باعتباره عن معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام
المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون
المجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد
للهيئة التركيبية بكون الانفهام الاستغراق من جهته كما زعمه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية
اذ قد عرفت اطلاقه ح على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو مفيد لافادة الجمعية فوق
سائر الجموع ما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعدم افادته المعنى الجمعية
فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء تلك الجمع والوحدات المندرجة فيه
وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته
سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلاثة الا انه مع اطلاقه على ما تحتها
ان الكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا
اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم منه انما هو من جهة دلالته
على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى ما مر بيانه من تعين المراتب وانصراف التعريف
مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع
الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه وح فيتحقق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على
مراتب واحد من مراتبه على المرتبة العليا وليس فيها استغراق المراتب الجمع اصلا بل ليس
مفاده قابلا لان يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا للجنس الجماعة

حتى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع
لمصداق الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف ومعناه المستقل
هو معناه الافرادى فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معناه الحرفى فلا
يعقل دلالته على العموم بحسب افراد الجماعة كما انه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما مرت الاشارة
اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل فى المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة
فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه
فى استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك مستند الى وضع تركيبى ولا اقتضيا
ما ينسلخ عن الجمعية وليس فى شئ من دلالة المتقدمة الدلالة على استغراقه للاحاد
دلالة على خلاف ذلك واقصى ما يفيده تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الا
حاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين مما ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة
فى وضع المعنى المذكور ليس فى محله لما عرفت من عدم استناد المتبادر الى نفس اللفظ
وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة الفن من افادته عموم الافراد وجواز
استثناء الواحد منه على ما مر ثانيها ان الجمع هل هو حقيقة فى خصوص العموم الافرادى او
بعمه والعموم الجموعى وجهان وقد نص بعض المتاخرين على كونه حقيقة فى خصوص العموم
الافرادى مجازا فى غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثرى ولا ينافى الثانى لكن لم
يصرح بكونه حقيقة فيه بخصوصه ولم ار فى كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة فى خصوص
الافراد سوى من اشرنا اليه من متاخرى المتاخرين ومن بعده وحينئذ وظاهر ما حكاه
المحقق الشريف عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندى درهم اقرار لكل واحد

للكل

بحجمع معرف

الكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندى درهم يعطى بكافه الاحتمالين المذكورين
عنهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمته بازيد من درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص
العموم الافرادى لنزل منزلة كل كما فى المثال الثانى وربما يتراءى انصراف القول بكونه حقيقة
فى العموم الاستغراقى وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين وما ذكره منهم فى مسئلة
الاقرار اقوى شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون افادته العموم من الجهة التى ذكرناها
لا الوضع لخصوص العموم حسبما توهمه الجماعة من المتاخرين وذلك اعم من كونه على وجه العموم
الافرادى ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا ليتعلق الحكم
بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من
الحكم المتعلق به احد الوجهين بنى عليه من دون تجوز وان احتمل الامران من غير
ظهور ترجيح لاحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقف فى مقام الاجتهاد والرجوع
الى اصول الفقهية فى مقام العمل ومنه ما ذكر من مثال الاقرار لقضاء الاصل ببراءة
ذمته من الزائد ودعوى اقلية الاول بحيث يوجب ظنا بارادته غير ظاهرة نعم قد
يتخيل كون ارادة العموم المجموعى اقرب الى ظاهر اللفظ حيث اطلق الجمع على الاحاد
العليا واشير باللام اليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل
منها على وجه يستقل فى تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقف على قيام الشاهد عليه وان لم
يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن انت خبير بان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه
الثانى يكافؤ ذلك ان لم نقل برجحانه عليه وكيف كان فالظاهر انه لا شاهد يعول
عليه فى المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين

ثالثها انه مع ارادة الجنس من الجمع هل يكون الحال كالمفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم
الواحد والاثنين والثلاثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون
الجنس هنا فى ضمن الجماعة فلو قال على ان اتزوج بالابكار او ان اركب الافراس
او ان اشترى الجوارى حصل البر والاتيان بما دون الثلاثة على الاول بخلاف الثانى
اذ لا يحصل الوفاء ح الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وذكر بعض الافاضل
وجهين فى ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس الجماعة ليكون الجنسية
ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق
الجنس فينقطع عنه باعتبار الجمعية ويبقى مما ارادة الجنس ح يجوز ارادة الواحد منه
ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة فى المفرد مع
ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ العموم فعلى القول
بكونه حقيقة فى العموم كما هو المشهور يكون ح مجازا نعم يمكن ان يق انه بعد هذا التجوز
بارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازى وانت قد عرفت
وهن الوجه الاول وكذا الثانى فانه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس فى
المقام وهو فى غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ
مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات وقد عرفت ان الظاهر فى حمله
على الجنس هو ما مرت الاشارة اليه فيكون التعدد ملحوظا فى معناه على ما هو مقتضى الجمعية
غاية الامر ان يكون تعريف الملحوظ فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا
يجوز فى المقام ولا يحصل الامتثال ح الا بالاتيان بما دون ثلث وكذا لو اوصى شيئا

للفقراء

حكم من الاحكام الشرعية والمنشاء فيه قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك
وكان الاوامر المتوجهة الى المكلفين متعلقة فى الواقع بافهام الدليل عليه عند المكلف لزم
القول بالتصويب لاختلاف المكلفين فى ذلك وتفاوت الافهام فى ادراك الاحكام وهو
مخالف لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف ذلك ممنوعة بل فاسدة اذ ليس ما استعمل فيه
اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال فان اخطا احد
فى الفهم او لم يصل اليه شئ لم يلزم منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون
ذلك عذرا له فى الترك فغاية ما فى المقام فهم العرف كون العلم طريقا الى الواقع فى
ما تعلق التكليف به فى الفروض المذكورة ونحوها فيكون التكليف الظاهرى منوطا بالعلم
فلو تم ذلك لزم القول بوجوب مراعات الاحتياط فى المقام وكان ذلك حجة لما اخترناه
اذ القدر المعلوم من اشتغال الذمة بالمامور به هو ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرائط
المشكوكة والحاصل انه يكون الامر بالصلوة بحسب ابتداء الامر ما لم يعلم انه صلوة الا بالاتيان
به على النحو المذكور واين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتباره فى الصلوة وجواز
الاقتصار على القدر المعلوم فى الامثلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا
فيحمل الامر المذكور الى اوامر يحصل الامتثال فى كل منها بحسبه من غير ارتباط بينها فى الامتثال
ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعات الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما
التاسع فبان غاية ما يفهمه اهل العرف فى المقام هو المعانى الاجمالية واما التفصيل وتعيين
الاجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيها اهل العرف الى الفقهاء وحملة الشرع فان قلت اى
فرق بين هذه الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع فى تعيين معانى سائر الالفاظ الى

العرف فی تعیین المفهوم الذی وضع اللفظ بازائه دون تعیین مصادیقه بل لابد
هناك من مراعات العلم بانه داخل فی مسمی اللفظ سواء حصل ذلك من الرجوع الی
العرف او الحس او العقل فاللازم من الدلیل المذکور صحة الرجوع الی العرف فی معرفة مسمی
الالفاظ المذکورة فی الجملة و هو کذلك کما انه رجعوا فی کونها موضوعة بازاء الصحیحة او الاعم
منها الی العرف واما تمییز اجزاء المعنی و شرایطه علی التفصیل فلیس ما خوذا فی وضع اللفظ
حتی یرجع فیه الی العرف حسبما فصل فی محله فلابد من تمییزه بمقتضی الادلة القائمة
و هو مما یختلف باختلاف الاوضاع و الاحوال الاتری ان الصلوة الصحیحة ایضا من الالفاظ
المستعملة فی العرف ولا یمکن الرجوع فی تفصیلها الی العرف وانما یرجع الیه فی کونها العبادة
المخصوصة المترتبة للائمة و یختلف اجزاؤه و شرایطه بحسب اختلاف المقامات علی نحو
ما قامت علیه الادلة الشرعیة و کذا الحال فی مطلق الصلوة فانما یرجع الی العرف فی کونها
عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة اجزاؤها و شرایطها بحسب اختلاف الاحوال ولیس من
شان العرف تمییز ذلك وانما یرجعون فیه الی الفقهاء وهم یرجعون الی الادلة الشرعیة
و کل یحکم فیه علی حسب ما یفهمه من الادلة واما الاستدلال العاشر فبان المعرفة اجزاء الصلوة و
الصیام و غیرهما من العبادات و معرفة شرایطها و موانعها من علل الاحکام الشرعیة و
معظم المسائل الفقهیة و اکثرها مما خفت علی معظم الامة لوقوع الفتن للمعرفة و اختلاف
الاخبار الماثورة و خفاء دلالتها ما للآیات او علی ملاحظة مجموع الادلة و لذا صار کثیر منها
معارك للآراء واختلف اخبار الماثورة فیها اساطین الفقهاء و قصاراهم الاستناد فیها
الی الظن ان امکن لیت شعری کیف یمکن دعوی الوضوح فی المقام مع ان الفقهاء الاعلام

من قدیم

من قدیم الایام الی من عصر ائمتنا علیهم افضل السلام لازالوا مختلفین فی ذلك و کل یبذل
وسعه فی تحصیل المدرك و یستنهض الادلة علی ما رجحه هناك بعموم البلوی بتلك
المسائل لو افاد وضوح الامر فانما یفید بالنسبة الی الامور الاجمالیة او بعض الاجزاء او
الشرایط الواضحة واما الخصوصیات المعتبرة و سایر الاجزاء و الشرایط المرعیة فلا کما هو
المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة و شرایطها مع انها اهم التکلیفات الشرعیة واعم من جمیع
العبادات بلیة وما ادعی من حصول الظن بحقیقة الصلوة من ملاحظة ما ذکر ممنوع
اذ لیست المعرفة بالجملات المذکورة الا کالمعرفة بسایر الاحکام الشرعیة من الرجوع
فی استفادتها الی الضوابط المرعیة سواء افادت ظنا بالحکم او لا و من الواضح ان ادعاء
حصول الظن نظرا الی الوجه المذکور بمعرفة تفاصیل اجزاء الصلوة و شرایطها الواقعیة
من غیر زیادة علیها و لا نقیصة بعید جدا سیما بالنسبة الی الطوایل الواردة کالاحکام الشکوك
و نحوها بل یمکن دعوی القطع بفساده علی انك قد عرفت ان تعیین تلك الخصوصیات
لیس من قبیل اثبات الموضوع لیرد بالظن المکتفی فیه بمطلق الظن بل الظاهر انه اثبات للحکم الشرعی
و الموضوع له هو المعنی الاجمالی الاعم حسبما فصل فی محله ولا یکتفی فی تعیین المصداق
بمطلق الظن بل لابد فیه من العلم او الاخذ بطریق ینتهی الی العلم کما هو معلوم من ملاحظة
سایر المقامات و ما قام الاجماع علی حجیة الظن فیه انما موضوعات الالفاظ دون سایر الموضوعات
کما قد یتوهم و اما الحادی عشر فیما مر فی محله من فساد الدعوی المذکورة و کون تلك الالفاظ
موضوعة بازاء الصحیحة کما بیناه فی محله واما الثانی عشر فبان ما لم یلتبس علیهم فی زمن النبی
مما یحتمل جزئیته او شرطیته و قد حضر وقت العمل به محکوم بعدمه قطعا اذ لیس

نصب الانبیاء البیان الاحکام و ارشاد الامام لا لان یاتونهم بالتکالیف المجملة و
یکلفون بیانها علی مراعات الاحتیاط کما مرت الاشارة الیه و بالجملة ان بیان الاحکام
من الواجبات علیهم مما محکوم فاذا ترك البیان زیادة علی المفروض دل ذلك علی انتفاء
الامر فیه اذ لا یترك ما هو واجب علیه سیما فی امر التبلیغ و قد نص الاصولیون
علی انه لو وقع تکلیف بالمجمل ثم صدر عن النبی ص فعل یمکن ان یکون بیانا له ولم یفعل
غیره و حضر وقت الحاجة تعین ان یکون ذلك بیانا له و الا لزم تاخیر البیان
عن وقت الحاجة و هو بعینه جار فی المقام فکما ان بیان الاجزاء المفروضة دلیل علی جزئیتها
کذلك عدم ذکره لما یرید علیها دلیل علی عدم اعتباره و هذا بخلاف ما نحن فیه من قیام
احتمال عدم الوصول و مقالیة احدهما بالاخر مما لا وجه له اذ لا یجب علی الله تعالی
ایصال احاد الاحکام الی احاد العباد کیف و من البین خلافه و تعلق التکلیف
بالمجمل کیف یمکن الحکم بحصول البرائة بالناقص استنادا الی عدم حصول العقاب الزاید لما
عرفت من ان الایصال لیس من الواجب علی الله تعالی و لا علی الرسول ص حتی یدل
انتفائه علی انتفاء الزیادة و ما ذکر من ان الناس عن حضرة علیهم السلام لم یکونوا
فی شیء من المجملات بل یاتون ما یصل الیهم من البیانات و یترکون ما لم یثبت عندهم
و ان احتملوا ورود عن النبی ص مما وقع بانه کان عندهم من البیان ما حصلوا
به معنی ذلك المجمل او المدلول علیه بالخطاب ثم شکوا فی تعیینه حصل هناك و شك وورد
فی المقام فلا شك اذن فی الجریان علی الحکم السابق و هو غیر محل النزاع لثبوت الدلیل
الشرعی اذن علی نفی الزائد و اما اذا لم یکن کذلك بل وصل الیهم عدة اجزاء حصلوها من

اماکن

كتاب الطهارة والاول مصدر ثان لكتب من الكتب وثالث ما بعدها الكتابة او رابع ما
الكتبة بالكسر لانه مصدر ثالث كذلك ولا الرابع كما قيل لما بين معانيها بالبيت فوقه
فمان المرتبة من الفعل كما في كلام اهل الشورى صاحب الجمع وباقي المعاني تقصيد به
الجمع ومنه قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وفيها الاثبات ومنه قوله كتب في الذكر كلمة
ومنها الكتابة المعهودة ومنه قوله تعالى فليكتب بينكم كاتب وقد يأتي للمعقول في
كما في قوله تعالى كتابا موقوتا وقوله صل ثم انزل بكتابي وتصح حمله في المقام على الثالث
الثالثة باعتبار الاخير فيكون هذا مجموع او قبله يكون الطهارة اوفيها او فيها
والنظر على الاخير نوع تعبير سواء استعمل الكتاب في خصوص الطهارة اعني ما الهما
بان جعل اعيان من المعاني او الالفاظ او النقوش او المركب من اثنين منها او الثلاثة
اولا ووجه التوسع على الاخير ظاهر واما على الاول فلا ابتناء على ترتيب الكل من الطرف
في الاحكام فان المذكور فيه بعض احكامها لعدم امكان الاحاطة بالجميع وقد فصلنا
في جميع المسائل في كتابنا الكبير المسمى بمنابع الاحكام والطهارة في الاصل النظافة
والنزاهة وتطلق في الشرع تارة على ما يقابل الحدث واخرى على ما يقابل الخبث بطريق
الاشتراك معنى او لفظا او الحقيقة والمجاز والاول اقرب لقضاء التبادر بل الاستعمال
لما فسر من الطهور بالماء المطهر وربما يكون المطهر من الحدث والخبث والمراد بما يقابل
الحدث الحالة المبيحة للصلاة التي يتوقف حصولها على استعمال طهور مشروط بالنية
وبالخبث الحالة المنافية التي يتوقف رفعها او رفع منعها على ذلك وانما قيد الحالة
المبيحة والمنافية لئلا يرد النقض بمثل الاغماء والخروج من الصلاة ونحو ذلك وقد تطلق
الطهارة على سبب الحالة المبيحة فيكون كما يطلق الحدث على سبب الحالة المانعة ولا ريب ان
الطهارة حقيقة في هذا المعنى في عرف الفقهاء كما يظهر من حدودهم واما في عرف غيرهم
فالظاهر ان اطلاقها عليه مجاز تسمية للسبب باسم المسبب واما الحدث في اطلاقه عليهما
حقيقة والظاهر ان اطلاقه على الحالة مجاز تسمية للمسبب باسم سببه ثم اختلفوا

في تحديد الطهارة بالمعنى الاخير وهو المراد بها هنا لانه المقصود بالبيان الا انهم جعلوها
مشتركة معنى بين اقسامها من الوضوء والغسل والتيمم كالشهيد في القواعد
حيث عرفها باستعمال طهور مشروط بالنية وربما يلوح من غيره ايضا انها
مشتركة لفظا بينها حيث عرفها بانها اسم للوضوء او الغسل او التيمم على وجه
له تأثير في استباحة الصلاة ويمكن حمل الترديد في كلامه على التقسيم
فكانه قال الطهارة اسم لما ينقسم الى اقسام الثلثة وفيه تعسف لفظا الا انه
اقرب معنى ثم منهم من عممها الى المبيح وغيره كما هو ظاهر الحد الاول فان الطهور ظاهر
بالقوة ومنهم من خصها بالمبيح كما هو صريح الحد الاخير ويلزمه ان يخرج مع غير المبيح
غسل الميت الا ان يدعى انه في معنى غسل الجنابة كما يستفاد من بعض النصوص
الواردة في غسل الميت وان المراد بالتأثير ما يعم الشأن او يقال المراد باستباحة الصلاة
ما يعم استباحة الصلاة له او صلاته وينبغي عدم جواز الصلاة على الميت
الا بعد الغسل مع امكانه وكلاهما تعسف والتزام كون المحدث عنه استطرادا
اشد تعسفا وكيف كان لا يكاد يوجد تعريف خال عن الطعن حتى زعم بعضهم ان التعريف
لفظي والاطناب في هذا الباب قليل الجدوى فالاولى ترك ذلك والاشتغال بالامر الاهم
والبدء بالبحث عن المياه وما يتبعها اذ لا يتم معرفة الطهارة الا بها الاول
في المياه ينقسم الماء الى مطلق ومضاف وعرفوا الاول بما لا يحتاج في صدق
الاسم عليه الى قيد ونحوه وربما يقال انه كلما استحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة ومعنى استحقاقه
لاطلاق الاسم ان ذلك موضوع بازائه عند اهل العرف فيجب ان يستفاد منه من غير اضافة
ونحو او قيد بعض افراده كماء البحر لا يخرجه عن الاستحقاق وقد قالوا ان الغرض من هذا
التعريف انما هو مجرد كشف معنى الاسم واتيان لفظ المجهول بلفظ المعلوم فلا يرد على
التعريف انه فاسد لاشتماله على لفظ الماء المعرف دورا ولفظة كل وهي لا تذكر في التعريف

في التعريف لانها لعموم الافراد والتعريف انما هو للماهية وقد بسطنا الكلام فيما يراد
في هذا المقام في كتابنا الكبير فلا نطيل المقام بعوده والاولى انه ما يستحق اطلاق
الاسم عليه عرفا من غير قيد ولا يصح سلبه عنه والمضاف ما لا يصدق اسم الماء
عليه من غير قيد بل لا بد في صدقه عليه من قيد في ماء الورد وماء الزعفران
وغير ذلك ثم ان الماء المطلق في الاصل طاهر في نفسه ومطهر لغيره من الخبث
والحدث نزل من السماء او نبع من الارض او ذيب من الثلج او كان ماء البحر اما انه
طاهر في نفسه فللاجماع المدعى عليه الا ما يخفى الذي هو في الاصل طاهر مطهر اجماعا
من الخبث والحدث وفي الغنية كما مر استحق اطلاق هذا الاصل عليه ولم ينجسه ولكنه
فانه طاهر مطهر بلا خلاف وفي المدارك اجمع العلماء كافة على ان الماء المطلق طاهر في نفسه
ومطهر لغيره سواء نزل من السماء او نبع من الارض او ذيب من الثلج والبرد او كان ماء البحر وعنى
حكاه في المنتهى وغيره من الاجماعات المستفيضة بل في ضرورة الكتاب والسنة فاضلة ...
كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا لكون اللام للانتفاع وانما يكون بالطاهر وقوله تعالى
عليكم من السماء ماء ليطهركم به والقول بان اللفظ ما فيه من خ فلا يتم مع فوقه غير نصوص العموم
فيه ولانه في مقام الانعام والامتنان ودفعا للايهام والحكم اللازم على فعل الحكيم على
العبث ولامتنانه وما النجس وما رواه مشايخ الثلثة عن الصادق الماء كله طاهر حتى يعلم
انه قذر وسيأتي زيادة توضيح لذلك واما انه مطهر لغيره فلما ذكر من الاجماعات من غير وجود
خلاف فيه بل في العرف دعوى الاجماع عليه في الغنية وكذا ذلك وفي المعتبر المطلق
يقع على ما نزل من السماء او نبع من الارض او ذيب من الثلج او كان ماء البحر وكل ذلك سواء
في رفع الحدث والخبث وهو مذهب اهل العلم عدا سعيد بن المسيب فانه لا يجوز الوضوء بماء
البحر مع وجود غيره وحكى عن عبد الله بن عمر انه قال التيمم احب الي منه وخلافهما منقرض ومن ذلك
من الاجماعات الكثيرة بل قيل انه ضروري وقوله تعالى الذين نفضا الى قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا ومقام الامتنان
بان المراد من الطهور المطهر اما ان المراد به ذلك فلتصريح اهل اللغة وغيرهم بل اهل التفسير

كالترمذي من كبار اهل اللغة فانه قال ان الطهور من الاسماء المتعدية وهو المطهر غيره وفي المصباح بعد الاشارة الى التحرير والطهور في اللغة مصدر او اسم او وصف اما المصدر فقد نص عليه في المغرب وفي والطراز وحكاه الزمخشري وابن الاثير عن سيبويه وفي المغرب انه بمعنى التطهير ونحو عن الواحدي نقله عن كثير من العلماء وقد انكار عن الزمخشري وفي مجمع البيان والمحكم والمسالك الجواد وغيره الطهور اي طاهرا مطهرا مزيلا للاحداث والنجاسات بل بذلك صرح اهل الحكم قال في الطهور في لغة العرب المطهر واهل اللغة لا يعرفون بين القائل ماء طهور وماء مطهر ابلغ صرح الفقهاء ايضا دعوى الاجماع عليه قولا في الخلاف فقال ان الطهور وهو المطهر والنجاسة وفي المغرب ان الطهور بالفتح من الاسماء المتعدية وهو المطهر غيره وفي جميع ان الطهور محمول على الطاهر المطهر وغير ذلك من العبائر وخلاف من المتهمين فبكل كلامهم بعد كون لسانه في المذهبيات والعجب ممن لا يحفظ كلام هولاء وبعد ان نتكلم في هذه المسألة مع شيوع استعماله في هذا المعنى في كثير من الاخبار الخاصية والعامية كالصحيح المروي عن محمد بن حمران وجميل تيمم وتصلي فان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا والموثق المروي عن نتيمم بالصعيد ولا ينبغي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد ومن هذا القبيل قوله جعل الارض مسجدا وترابها طهورا وما ذكره في الروايات وخبر في الصحيح المروي عن داود فرقد عن الصادق عليه السلام قال كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الارض طهورا كما جعل الماء طهورا ومن تامل في هذه الصحيح كما خصه علم ان المراد هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره وغير ذلك من الاخبار الواردة المشتملة على لفظ الطهور المحمول على ما ذكرنا فانه معنى ثابت معروف في اللغة والعرف من غير اشكال ولا تجشم اشكال فيحمل اللفظ عليه كما نحن الكلام هنا في امور منها تعيين المراد منه فقيل انه البليغ في الطهارة فلا يقبل التطهير وضعا والبيه ذهب جماعة من اهل اللغة ومن المحيط وكل ماء نظيف طهور ولان فعولا من صيغ المبالغة وهي للمبالغة في مادة فاعل وان كان متعديا كالضروب والاكول فان دلت الفعل يتعدى الا لازم ومنه سقاهم ربهم شرابا طهورا

طهورا او قول الشاعر عذاب الثنايا ريقهن طهور او المقام بابي منع وقد عرفت كونه المطهر والطاهر عند من ذكرنا من اهل الحديث والفقهاء وبذلك صرح الشهيدان في الذكرى والروضة وغيره مبالغة في الطاهر والمراد منه الطاهر في نفسه المطهر لغيره وفيه ان الطهور محمول على الماء المطهر وصحيح عن احمد بن يحيى من اهل اللغة انه كلما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره فان كلما قرر حالا بالقوة في الطهارة كان سببا لان يعتق وله ويرى عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فلا يفعول من التفعيل في شيء وفي المغرب ومايحكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره وان كان هذا زيادة لبيانه في الطهارة فحسن والا فليس فعول من التفعيل في شيء وقياس هذا على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد وفي الطراز ان فعولا ليس من التفصيل في شيء وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كمنوع وقطوع غير سديد الا ان يكون المراد بالاشتقاق المبالغة في فهو حسن لو اريد كانت الطهارة في نفسها غير قابلة فرجع المبالغة الى انضمام التطهير الى الاخر قد صار متعديا بوجوه وهو ضعف القائلين بخروج التطهير من معنى الطهور اعتراف بالايكتب عليه باللزوم من جهة المبالغة ولعل غيرهم لا يمنع ذلك فان الا انه مبدا الوجه لتعدية في الموضع فلا ينافي القول الجزم صنعه وقد سلك الشيخ في هذا المسلك بعد التزامه احتماله او لان معنى المطهر فانه استدل على افادة التطهير باجماع النحاة على انه للمبالغة وهي غير حاصلة في الطهارة لعدم قبولها التكرار وليس بعد ذلك الا انه مطهر فوجب اعتباره وحاصله ان المبالغة اريد بها المعنى الشرعي وهو غير صالح لها الا من جهة التطهير فكان معتبرا والمعنى انه بالغ في طهارته الى انه مطهر وان لم يكن الطهور بمعنى المطهر بهذا المعنى صحيح لا غبار عليه وقد داعوه على الشيخ والقاضي كالمحقق العلامة وغيرهما وغير واحد من اعيان اهل اللغة اذا عرفت هذا على انه فلا تشنيع المناقشة على الشيخ رده بان اثبات اللغة بالترجيح ينبني على غير الحق وما قيل ان الطهارة الشرعية لا تقبل الزيادة والنقصان الناقض مثل الوضوء لاجل المتيمم فهو طاهر فان رفع الحدث معنى واحد لا يختلف وكراهة استعمال بعض المياه لا يقتضي نقصانا في الرفع وكذا ابقاء التيمم الجنب مع الحدث

في الطهور الى عدم قبول النجاسة لاثبات الطهارة لا بقول مطلق فيقتضي عدم انفعال البئر بالملاقاة من النجاسات فلم يتم الا النظير فلنسب تشنيع على الشيخ البروي في الكشف فانما احتج الشيخ بانه لا خلاف بين اهل النحو ان اسم فعول موضوع للمبالغة وتكرر الصفة الا ترى انهم يقولون فلان ضارب ثم يقولون ضروب اذا تكرر منه ذلك وكثر فاذا كان كون الماء طاهرا ليس مما يتكرر ويتزايد فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور عليه غير ذلك لانه مطهر ولو احملنا على ما حملنا عليه لفظة الفاعل لم يكن فيه زيادة فائدة وهذا فاسد ويرد عليه ان هذا الاحتجاج موقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية وهي في معرض المنع وانما قلنا توقفه على ذلك لان معنى اللغوي للطهارة قابل للزيادة فيجوز ان يكون استعمال التصغير باعتبار زيادة نظافة الماء ونزاهته سلمنا لكنا نقول انها الشرعية في الطهارة حقيقة شرعية لكن يجوز ان يكون اطلاق الصيغة باعتبار ان الماء النازل من السماء لا يقبل النجاسة بذي سبب قلته وكثرته بخلاف سائر المياه فله قوة ومزية في الطهارة فيصح باعتبارها ايراد صيغة المبالغة عليه سلمنا لكن لما تعذر ايراد القول على حقيقة الطهارة الشرعية وجب العدول الى المجاز ولا ترجيح لحمله على المطهر على التجوز بحمله على المعنى اللغوي لا بد للترجيح من دليل على انه لا يلزم بهذا الدليل كون ذلك معنا لغة والكلام فيه انتهى الاولى ان طهور انحب الوضع لازم فلا يعتق للتعدي في الطهارة وجعله من باب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا او نقول المراد بكون الطهور للمبالغة ان الماء انظف من غيره من المطهرات من الارض والانقلاب والانتقال والنقصان وغير ذلك والكلام في هذا المقام بعد وضوح المرام غير وجيه واذ قد ثبت كون الماء طاهرا مطهرا لكونه رافعا للحدث مطلقا ومزيلا للخبث ومنها اختلفوا في تفسير الحدث والخبث ففي ان الاول لما لا يدرك بالحس بخلاف الثاني وشطر فيه بان البول اليابس المعدوم الرائحة خبث مع انه لا يدرك بالحس وقال في الروضة والرياض الحدث هو الحاصل للمكلف عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل المانع من الصلوة المتوقف

على النية والخبث هو النجس بفتح الجيم مصدر نجس الشيء بالكسر ينجس فهو نجس بالكسر وقيل الحدث الاثر الحادث شرعا للحدث وشاهده النواقض الطهارات المائية وكيفية احتمالا لبقية وتضاف التطهير والازالة اليهما بمعنى ازالة اثرها والخبث النجاسة وهي معنية ثم بالجسم يجب اجتنابه في الصلوة والاكل والشرب للاستقذار خاصة ومنها انه يشترط في بقاء اطلاق الماء صيانته فلو انجمد وصار ثلجا خرج عن اسم الاطلاق وصار مضافا فقوله الماء المقيد ولا نقول اسماء المطلق ولا ينافي ذلك بقاء الحقيقة المائية ما الانجماد لان زوال الاسم كما يكون بزوال الحقيقة كذلك يكون بزوال الوصف المعتبر في التسمية كما في الحصرم والعنب والحنطة والدقيق وبهذا يفارق الماء كثير من المائعات التي لا يختلف اساميها بالميعان والانجماد كالعسل والشمع والدبس والدهن والقير والذهب والفضة وغير ذلك وعلى ما قررنا فلو القي الماء المنجمد بالجاسة برطوبة تنجس موضع الملاقاة سواء كان قليلا ام كثيرا وسواء تغير ام لا ونقرر ضده فهي حيث حكم بعدم انفعال الكثير منه بالملاقاة مع عدم التغير نظرا الى ان الماء لا يخرج عن حقيقته بالجمود بل يكسب فيه صفة البرودة التي هي من مقتضيات طبيعته فتقويت فيه بالجمود واشكل في عدة هذا الحكم بانه على القول بعدم انفعال الكر المركب منه ومن الماء والقليل المتصل بالماء على القول باعتصامه بها وجواز التطهير به وضعفه ظاهر بعد شهادة العرف على الاسم على اعتبار المبعان في صدق الاسم وظاهر ان احكام الشرعية تتبع صدق الاسامي الموضوعة دون وجود حقائقها مع ان الحكمة في عدم انفعال الكثير انما هي تقوى بعض الاجزاء ببعض ولا ريب في حصولها بتحصيل الماء المبعان المنعكس النقوى حال الانجماد وما دل على جواز الوضوء بالماء المنجمد على الجلد محمول على ما اذا حصل الغسل بما الذوب كما يدل عليه ورود ما يدل على منع ولا انفعال القليل منه بالملاقاة لا انه مرجع بالخصاص النجاسة بموضع الملاقاة نظرا الى عدم نفوذ النجاسة فيه كسائر المائعات المنجمدة واما الماء المنجمد حجرا او ملحا وما اشبه ذلك

فيحكم بحكم سائر الجامدات قولا واحدا ومنها انه يخرج الماء بالتصعيد عن كونه ماء مطلقا
وان لم يخرج ماء التصعيد على الظاهر عن الاطلاق تبعا لنافع وك والفاضل في كشف اللثام
حيث عد المصعد من اقسام المضاف ولم يفصل في شيء من العامرين من فصل بين المصعد
من الماء القراح والمصعد من ماء حصل فيه خليط كالورد ونحوه فحكم باطلاق الاول
عليه بلا ترتيب ما عرفا وهو ضعيف لمنع صدقه ولا سبيل الى استصحاب المائية على
تقدير السلب لتغير الموضوع وربما كان منشأ هذا توهم ان المصعد من الماء القراح هو
عين ذلك الماء قبل التصعيد وان تركب حال التصعيد مع اجزاء نارية فصار بخارا ثم
فارقها وعاد الى اصله ولو اثر ذلك في نفي الاطلاق لاثر في ماء المطر الا انه على التحقيق
ضعيف لان الاسامي تتبع الحقائق العرفية دون الفلسفية لعدم تعلقها والعرف يفرق بين
الغليان وما للسائل على ... لا ... مطرا على كلام المجاسي عرق البول ... بولا
بالبناء المنفعل وكذا لو وجب من المائع الخمر والمني وهو بعيد جدا على القول المذكور
ينبغي عدم الحكم بخليط الطين طهورا لعين ان كان الكثير الجنب لا يخرج الماء عند
التصعيد عن الاطلاق وان كان وردا او وجد رائحة فيه وهو عجيب اما الماء المعور
فلا يخرج بالغور عن صدق الاسم وان ذهب اكثره ما لم يخرج لعين يحيث يخرج عن حد
الاطلاق ومنها اذا تغير الماء الطاهر بقي على طهارته مطلقا اجماعا بل ضرورة ولا يشترط في
بقائه على طهوريته بقاء وصف الاطلاق وهو المعروف من مذهب الاصحاب بل ادعى الاجماع عليه
في كره والغنية وهو ... لنا مرادا وربما استفاد من كلام الكاشف المنفعل رد الطهورية بذلك
وهو محكي عن المفيد ولو وقع في ذلك بين ما لا يمكن التحرز عنه كالطحلب وما ينبت في الماء
وما القته فيه من اوراق الشجر وما يكون في ممر الماء من النورة والملح ونحوها بين ما يمكن
التحرز عنه كقليل الزعفران وخالف في الثاني بعض اهل الخلاف وضعفه ظاهر ولغته ان لا يمنع
الاطلاق وشرعا ان لا يمنع الطهورية لعموم ادلة طهورية الماء مع الاطلاق ... بل الاتفاق

مضافا الى ما عرفت من الاجماع فان في كون الماء المتغير احد اوصافه مع بقاء الاسم انما كان طاهرا
لم يتنجس في المشهور بل انه لم ينجس من جهة هذا التغير بما فيه النجاسة وان تنجس بما فيه
من جهة اخرى كونه دون الكر ان كان له ونحو ذلك وجه الى التقابة على وصف الطهورية
واهمال القيد المذكور من جهة الطهورية اواد بقوله لم ينجس انه لم يخرج عن الطهورية
مجازا وفيه الوجهين تكلف لكن لا بأس به صونا للكلام عن وضوح الفساد ثم احتج الله
اسم الماء على عدم امكان السلب في اول استعماله من التغيير ولم ينقل عن الصحابه
التحرز عنه بل عدم التحرز في الطهارة وترك هذا القيد لتقبيد من جهة الطهورية قال ولم يثبت
في الخلاف عليه بالاجماع ومنه يظهر ان الشهيد لم يقف على قول من اصحابنا بزوال الطهورية بذلك
وانما نسب الحكم الى المشهور لا يهام معارضته بالخلاف من حيث عدم ثبوت الاجماع عليه كما
هو طريقته في سائر المسائل التي تعرض فيها الخلاف اهل الخلاف ويحتمل ان يكون
الشيخ قد استغنى عن التمسك بالاجماع لظهور الدليل المعتبر بين الفريقين وهو صدق
الاسم المستتبع لثبوت الحكم فلا يدل على وجود الخلاف فيه والعجب من صاحب كشف اللثام
حيث نزل قول الشهيد لم ينجس على ظاهره من انه لم ينجس في التغير بالطاهر فاستشكل في نسبته
ذلك الى المشهور ان الظاهر كونه اجماعا وان خيرنا بان استظهار الاجماع في المقالتين
عجيب ان الحكم بالطهارة هنا من الضروريات الدينية اذ لولاها للزم نجاسة اكثر المياه
التي نتوضأ بها ونستعملها على المزج بالماء الموجب لتغيره اللامتغير كاللحم والدقيق والارز
وكذلك الخل والدبس والادوية المشروبة وغير ذلك مما لا يحصى وقد يحتمل ان لم ينجس
من تحريف الناسخ وان عبارة الشهيد لم يخرج والمراد لم يخرج عن الطهورية وفيه
تكلف ولو امتزج الماء بطاهر فسلبه الاطلاق ثم عاد الى الطلق لحق حكم الاطلاق
ولا فرق بين الامتزاج بالطين وغيره ولعلم ان جملة من الاخبار الاتية تدل على نجاسة الماء
المتغير وانه لا يجوز شربه والوضوء به من غير تقييد بكون تغيره بالنجاسة الا انها محمولة على تغيره

بها لانصراف الاطلاق الى ذلك ولما عرفت من قيام الضرورة على طهارة المتغير بالطاهر
والاجماع على طهوريته مع صدق الاسم وان كره الاستعمال في بعض الصور
فانه تبين مما ذكرنا ان كل ماء مطلق بحسب طبيعته الاصلية وخالقته الاولية طاهر مطهر
وقد يخرج عن ذلك بوقوع النجاسة فيه فيغير احد اوصاف الماء وان لا تغير فان غيرت
احد اوصافه الثلاثة من اللون والطعم والريح حكم بنجاسته مطلقا جاريا كان او
ماء المطر والحمام او البئر قليلا كان او كثيرا ولو اكرار اجماعا محصلا ومنقولا في الغنية
دكر وجمع الفائدة والخلاف وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم كافة حيث قال وكل ما ينجس
باستيلاء النجاسة على احد اوصافه يريد بكلية اصناف الماء جاريه وراكده ولو كان
ويريد باستيلاء النجاسة عليه غلبة ريحها ريح الماء او طعمها على طعمه او لونها
على لونه والقول بنجاسته هذا شأنه مذهب اهل العلم كافة وفيه الحجة مضافا
الى النبوي العامي خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
واقول بانه هو الرواية مع انها عامية ضعيفة السند بالارسال فلا يجوز الاعتماد
عليها لضعفها لاعتضادها بما مر من الاجماعات والاخبار وعمل الائمة او لدفع لهم
والمروي عن الفريقين عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال وقد يستأنس بنقيضه خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والصحيح المروي عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب
والمروي عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة
والدم يتوضأ منه ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه والمروي
عن مولينا الصادق عليه السلام انه قال اذا مر الجنب بالماء وفيه الجيفة او الميتة فان كان قد تغير لذلك طعمه
او ريحه او لونه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ولا تتطهر والمروي عن مولانا الرضا كان عليه فيه من الماء
الكثير كرا لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات الا ان يكون فيه الجيف فتغير لونه وطعمه ورائحته فاذا غيرته لم تشرب منه

والتطهير به وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كالصحيح المروي في زيادات التهذيب عن ابن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام وفي الرواية حيث سأل عن الماء الراكد فان لم يكن فيه تغير او ريح
غالبة حلبة قال فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه ولنا فيه كلام ذكرناه في كتابنا
الكبير ومناقشة بعض المتأخرين في الاول من جهة خلو الاخبار المروية من طرقنا عنه
مدفوعة بما عرفت من دلالة الاخبار عليه مع ان الرواية المروية من غير طرقنا اذا اعتضدت
بالشهرة والاجماع بل الضرورة في مثل المقام كانت حجة والظاهر انه لو اكتفوا بها لكنا
من ذكر اللون عدم الفكاك عن تغير الطعم والرائحة فيكتفى بها عنه بل رايت في حمد ان
في محلة البلد بالجيفة غير حاله بمتغير اللون والطعم والرائحة جميعا والمراد بتغير
لون الماء او رائحته بالنجاسة ان يظهر في الماء لون او رائحة من النجاسة فلا يرد قبل
ان الماء في الصلاة لا لون له ولا رائحة مع ان الدعوى غير واضح في اللون فهل يشترط
في التغير ان يكون الى لون النجاسة وطعمها او رائحتها او يكفي التغير بها ولو الى غير
وصفها والمتبادر المتيقن هو الاول كما هو الظاهر مما تقدم من عبارة المعتبر ويحتمل
الثاني لعدم العلم بطعم بعض النجاسات وبقوله في جواب السؤال عن التغير فقال هو الصفرة
من غير ذكر له ان لون النجاسة تعلية فيخص لو حصل لون باختلاط نجاسات مستعملة لا يطابق
لون احدها ولعل الاول هو الاقوى لاستصحاب الطهارة اقتصارا على المتيقن وسيأتي
زيادة تحقيق لذلك في موضع يليق به واعلم ان غير الصفات الثلاثة كالحرارة والبرودة
والثقل والخفة فليس بمعتبر اجماعا مضافا الى الاصل والحصر المستفاد من قولهم لا ينجسه
الا ما غير لونه وطعمه او ريحه بل صرح في الذكرى لا عبرة بغير الصفات الثلاثة لدلالة الاخبار
على الحصر وخالف فيه الحنفي وابن بابويه كما حكيناه في الذكرى حيث قال لا نجاسة الماء مطلقا
بجميع اقسامه باستيلاء عين النجاسة على سائر اوصافه كالحرارة والبرودة والثقل والخفة واوصافها
والكثافة فيكون المناط في التغير هو مطلق التغير ولا اختصاص بذلك بما تقدم من الاوصاف الثلاثة

ولعلهما استدلا باصالة عدم التخصيص وبالاخبار الواردة الدالة بتنجيس الماء بمطلق التغير
كقوله عليه السلام في المروي عن حريز اذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضا ولا تشرب لدفع قوله تغير
الطعم مخصصا لقوله اذا تغير لان الاصل عدمه مع انه لا يبلو التخصيص في مفهوم الشرط
وعموم المروي عن ابي بصير الا ان يتغير الماء فيتغير حتى تطيب والمروي الاخر عنه ان تغير
الماء فلا تتوضا وان لم تغير ابوالها فتوضا وغير ذلك من المطلقات وفيه لو كان النظر
عنهما مجها نمنع شمول اطلاق التغير لمحل البحث لامكان دعوى انصرافه الى التغير باعتبار
الرائحة واللون وتوبيخ ما ادعي من تحققه فيهما كما تقدم وفيها قلت في التغير من الصفة
واجب جعل الصفة الاخرى بقوله انه جعل مناط الحكم مطلق التغير لعدم جعله لانه وجوها
عدم بعض صفتيها والاطلاع عليها لعامة الناس فلا بد ان يجعل المناط امرا واضحا يعرفه
وليس ذلك غالبا الا واحدا من الثلاثة فيلزم منه انصراف التغير في النصوص والفتاوى اليها
مع ان الاظهر ملاحظة الاحتياط وان كان الاحوط مثل المحقق لا يترك ثم ان هذا في تغير بالنجس
اما لو تغير الماء بالمتنجس بحيث لا يسلبه من الاطلاق فالاظهر عدم التنجيس بل الظاهر انه
مذهب جميع الاصحاب من عدا الشيخ ونسبه في المصابيح الى الاكثر حيث قال لا ينجس الماء
بتغيره بالمتنجس كما لو تغير بلون الدبس النجس او طعمه او رائحة المضاف او لونه فانه لا ينجس
بذلك وتخصيص هذا بالجاري ونحوه مما يتوقف تنجيسه على التغير لما عرف من الدليل
فانه ينجس على الاقوى النجس والمتنجس وان لم يتغير بها ثم نقل القول بالتنجيس عن جماعة وعدهم
باسمائهم وقال في المناهل لا اشكال في تنجيس الماء بجميع اقسامه باستيلاء عين النجاسة
كالدم والغائط والخمر على احد اوصافه الثلاثة التي هي اللون والطعم والرائحة وهل
ينجس الماء الذي لا ينجس بمجرد الملاقاة باستيلاء المتنجس بمجرد الملاقاة على احد الاوصاف
الثلاثة كالدبس وماء الورد والرمان ونحو ذلك اذا لاقاه نجاسة او لا بل يختص التنجيس بالتغير بعين
النجس دون المتنجس فيه قولان ومنه نقل نسبة القول بعدم التنجيس الى الاشهر ونحوه في الرياض وذلك

في بيان تغير الماء بالمتنجس

الجنة بخط المصنف رحمه الله

الاكثر في الكشف بل يمكن دعوى الاجماع عليه وفيه الحجة مضافا الى الاصل وخصوص قول كل
ماء طاهر الا ما خرج ما خرج وبقي الباقي والى العمومات والاعتبار الظاهر في خروج هذا
القسم عن ظواهر الاخبار الدالة على نجاسة الماء بالتغير فان المتبادر منها التغير
المستند الى النجاسة لا مطلقا وقال الشيخ بنجاسته في المحكي عن المبسوط وحكى هذا القول
عن المرتضى في الجمل بل استظهر بعضهم عن المحقق والعلامة في التغير بل يمكن استفادته
عن كل من اطلق التنجس بالتغير كالمبسوط من الارشاد والبيان ومجمع الفائدة واحتج عليه
باطلاق النبوي المعمول عليه بين الامة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
مع اعتضاده بما تواتر عنهم عليهم السلام من ان الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه او ريحه
وغير ذلك من الاخبار الدالة بعمومها على التنجيس مطلقا والاصل المذكور معارض باستصحاب
النجاسة في المضاف ونمنع العادة والمدعى عليه من الاخبار على نجاسة الماء بالتغير
المستند الى عين النجاسة لعدم الدليل عليه والحكم لا يترك ترك لا يخلو عن شيء والاحتياط
لا ينبغي تركه وان كان القول الاول لا يخلو عن قوة هذا كله اذا كان التغير بصفة المتنجس
واما اذا تغير الماء بما غلبه من صفته فانه نجس ينجس لعموم النبوي المتقدم مضافا الى فحوى ما دل على
تنجيس البئر اذا تغير ماؤها بالوحدة ولانه لولا ذلك لامتنع الحكم بنجاسته ما على الجزء
الملاقي لعين النجاسة من الماء المتغير بها لانه انما تغير بالمتنجس ولكن اختلف كلامهم
فيه قال السيد في المناهل هل يختص عدم التنجس بالتغير بالمتنجس بصورة كون التغير به حاصلا
من صفته الثابتة لنفسه كما اذا تنجس ماء الورد بالملاقاة ثم غير هذا المتنجس غيره الذي لا ينجس
بمجرد الملاقاة بان غلب الخمر على ماء الورد ذلك الغير الذي ورد عليه فلو تغير الماء
الذي ورد عليه فلو تغير الماء الذي لا ينجس بالملاقاة بالمتنجس بالصفة الاصلية لعارضه من نجاسة
ملاقية للنجاسة تنجس بهذا المتنجس المتغير او لا بل يعم الصورتين واحتمل الاول في المصابيح قال
فلا يبعد دعوى ان اطلاق الاصحاب عدم نجاسته بتغيره بالمتنجس انه لا ينجس بتغيره بواسطته ونبه على
التغير بالواسطة تغير بالمتنجس لا بطلان بالنجاسة ومن ثم ترى الاصحاب مثلوا بالدبس المتنجس ونحوه مما

يوجب التغير بصفته الاصلية دون العارضة بواسطة النجاسة ونبه على ذلك بامور منها
انه لو كان المراد بالتغير المتنجس ما يتناول هذا القسم لوجب التنبيه عليه كما نبهوا على صورة
التغير بصفة المتنجس والتغير بالمجاورة بل كان هذا اولى بالتنبيه من غيره لان الوهم اليه اقرب
لانه يحكى عن بعض فانه يلزم من عدم نجاسة الماء بالماء المتغير بالنجاسة عدم نجاسته بنحو المجاورة
والتغير بصفة المتنجس بخلاف العكس اذ لا يلزم من عدم نجاسته بصفة الدبس النجس مثلا وكذا
من عدم نجاسته بمجرد ورود النجاسة عليه ان لا ينجس بواسطة المتنجس المؤثر بصفة النجاسة
كالخمر بالدم ومنها ان النجاسة لا تلاقي جميع اجزائه وانما تلاقيه ببعض اجزائه فاذا اثر فيه كان التغير
الجزء الملاقي بالنجاسة نفسها وتغير الباقي ليس الا بسراية التغير اليه من المتغير بها فهو متغير بواسطة
المتنجس ولو كان التغير بالواسطة تغيرا بالمتنجس لزم ان يختص التنجيس بالجزء الملاقي وهو باطل اجماعا
ثم ان الاعتبار شاهد بعدم الفرق بين سراية التغير الى اجزاء الماء مع وجود عين النجاسة
في الماء وسرايته اليه بعد اخراجها عنه فلو اخرجت النجاسة ثم سرى التغير كان كالوسري وهي فيه وجود
المقتضي للتنجيس وهو التغير المستند الى النجاسة في الصورتين ومنها انهم اشترطوا في تطهير الماء
المتغير بالنجاسة الغالب كرا وجعل عليه حتى يزول التغير وبلوغه لعقيب تيقن بقاء المطهر على حاله فلو تغير بعض كم
الماء وانه زال التغير عنها بعد ذلك ولو كان الوارد باقيا على طهارته مع التغير لزم طهر المتغير به
بعد زوال تغيره لانه كر طاهر على هذا التغير ممازج للنجس فوجب ان يكون مطهرا له واحتمل انقطاعه
بالممازجة وعروض النجاسة بواسطة الغلبة الحاصلة له بالتفرق فانه في صورة عدم التغير كذلك يلزم
ان لا يطهر المتغير بزوال التغير وهو باطل وغاية الامر ان يشترط في التطهير به عدم الانقطاع
فيلزم ان يطهر به كل ما مع عدم التغير بما الذي عليه والحاصل ان الواجب على هذا التقدير عدم
تاثير التغير فطهوره بسببه لكون المطهر كما انه لو تغير في طهارته لاطلاق ترك الالزام والتخلص عن
الموضعين بوجه واحد اشكل وظاهره في محل البحث في التغير الموجب للتنجيس بالحسي بمعنى ان يكون
مدركا باحدى الحواس الظاهرة او يكفي التقدير فيه قولان والمعروف بينهم هو الاول
بل هذا هو المعروف بينهم وفي المصابيح مناط التنجيس هو التغير الحسي دون التقدير وذلك الظاهر

في ان المتغير التغير الحسي او التقديري

ورد عليه من الاحتجاج الى الثاني الخطابة كالتقدير وهو اختيار العلامة ومن ثنا والكركي وابن فهد
والمحقق الثاني والاقوى هو الاول للاصل والعمومات وما دل من النصوص والفتاوى على دوران
الحكم بالتنجيس مدار التغير بالاوصاف الثلاثة والتغير حقيقة في الحسي اما اولا فلان المتبادر منه
عند الاطلاق هو الحسي والاصل فيه ان يكون علامة الحقيقة ولصحة السلب عن التقديري
فان التغير حقيقة هو انتقال الشيء من صفة الى غيرها وهذا منتف مع التقدير لان الصفات الثلاث
وثانيا ان يدرك بالحس مع سلامة الحاسة وانتفاء المانع فعدم الاحساس بها مع وجود الشرائط
دليل على انتفائها في الموانع فينتفي الحكم المنوط بها وليس في اعتبار التقدير سلوب الصفة بعينه
اعتبار في فقدها وفي الواقع الضعيف منها واعتبار في النجاسة بعينه على جنابة في الماء البعض
فيحب تقدير وسط في العذوبة والملوحة والرقة والغلظة فان الماء اذا بقي على ما كان وقول
التغير وعلى الاول لان اطلاق بالاجماع وكذا الثالث فان الظاهر من كلام القائلين بالتقدير
اعتبار بالنجاسة خاصة دون الماء واحتج للقول الثاني بوجهين الاول ان التغير الذي هو مناط
النجاسة دائر مع الاوصاف فاذا اختل وجب تقديرها وهذا كما قيل لعادة للحج الثاني ان الماء
مقهور بالنجاسة لانه كلما لو كان مقهورا بها لم يتغير بها على تقدير المخالفة وسيجيء
التفصيل له انه كلما كان متغيرا بها على تقدير المخالفة كان مقهورا وفيه منع كلية الاصل عند
المخالف لانه يقول بعدم مقهورية الماء بالنجاسة مع تغيره بها على تقدير المخالفة وسيأتي ان
المراد بالتقدير في الدليل ما يعم التقدير الواقعي وغيره وفي الرده المتحقق في الواقع ولو بعض
التقدير في الدليل ان كان التحقق في الرده منع الاصل لا منع كليته وكيف كان فهذا التقدير مضافا
كما بقي ان المتجه هو الاول لان الاستدلال بالمكلية غير الفعلية والتقدير عموم يخرج عنه بالاثر
خرق ولعل نعم قد يتحقق التغير في الواقع مع عدم ادراكه حسا كالاعمى والحجار ومن المعلوم
ان محل البحث ليس من هذا القبيل لما ان التغير حقيقة في الامر الحسي والتقديري ولكن اشكال
في ان الاطلاق المعلق عليه الحكم بالتنجيس في اكثر الفتاوى والنصوص كالنبوي وصحيح حريز وصحيح
اسماعيل وما تقدم عن دعائم الاسلام وغيرها منصرف الى الحسي وكونه هو المناط بمقتضى هذه الاخبار

قوله والاصل فيه ان يكون علامة الحقيقة
هل المراد ان يكون علامة للمعنى ان قيل
بل ان يكون التبادر علامة للمجاز بان يكون
الاطلاق وسعه للمجاز قلنا الاصل في
ان يكون علامة للحقيقة اذ يكون دون

ومع ذلك كله فالاحتياط لا يترك وقد فصلنا الكلام في هذا المقام بما لا مزيد عليه في المصابيح
واعلم انه قال في جامع المقاصد وهل يعتبر فيه اوصاف الماء وسطا نظرا الى شدة اختلافها كالعذوبة والملوحة
والرقة والغلظة والصفاء والكدرة لكمال ولا يبعد اعتبارها لان لها اثرا بيّنا في قبول التغير
وعدمه واستشكل فيه الذخيرة حيث قال انه لا يخلو من اشكال اذ لم يكن الماء خارجا عن اوصافه الاصلية
اذ كان على الوصف المذكور ويتوجه عليه ما سبق من ان الحاجز اختلاف المياه في الانفعال بالنجاسة
الواحدة لاختلاف هذه الصفات حيث ان بعضها اقبل للانفعال والآخر لا يقبله فمن فروع الاول
لو خالف النجاسة الجارية في الصفات التي تمنع من ظهورها مانع كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر
احمر دم مثلا فيبقى القطع بنجاسته لتحقق التغير حقيقة غاية الامر انه مستور عن الحس قال
في المدارك وغيره والاقوى في حكم الفرق في ذلك وقال السيد في شرح المفاتيح لا فرق في ذلك
بين حصول المانع من ظهور التغير كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر دم احمر او غيره كما اذا توافق
الماء والنجاسة في الصفات وقول البعض بالفرق لا وجه له فتأمل ثم قال وعلى الاول فشرط
الاطلاق وعدم حصول الاستهلاك والا فمع عدمها فهو قولا واحدا كما صرح به بعض الاصحاب
ولكن ظهور مع فقد الاول خاصة قطعا وفي زوال طهارته مع احتمال الطهارة وقوع مالا يصلح
عن المعارض لمعارضه لاستصحاب الجانبين ومراعاة الاحتياط اولى انتهى كلامه والاقوى القائل
بالاول وهو المعول عليه القطع كما عرف من قبل كلامه او لا او لعموم ظهور خلاف فيه
المسالك كما حكى عن الفاضل في التذكرة والاقوى ما ذهب اليه السيد في الثانية التغير اذا
الحواس العلم سواء كان ولا يبعد ثبوته بشهادة العدلين ولا يثبت بحكم الحاكم وشهادة العدل
وشهادة القاصر الا مع افادة الظن كل ذلك للاصل وقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
الثالثة لو تغير الماء من قبل نفسه لطول مكثه فان بقي على اطلاقه فهو مطهر ولو صار
لا يسمى ماء حيوانية فالظاهر والعلل وجهه بقاء الاسم الموجب لبقاء الحكم ولكن يكره استعمال الماء الذي
قد اسن في الاسنان والوضوء فيه قال المحقق والشهيد لو مات في المطلق طاهر فغيّر
احد اوصافه فهو على حكمه ثم قال بعد ان الضمير مطلقا لم يلتفت الى المساواة بما لا ينفك الماء منه كالتراب

١٨٩

اوما ينفك منه وقد تقدم الكلام فيه سابقا ونقل كلام الشهيد في الخامس لو تغير رائحة الماء
بمرور رائحة النجاسة القريبة لم ينجس قولا واحدا لان الرائحة ليست نجاسة فلا تؤثر تنجيسا
ينقسم الماء باعتبار وقوع النجاسة فيه الى اقسام منها الجاري وهو لا ينجس
النابع من عين ينقسم كماء الانهار او مطلقا جاريا على وجه الارض ام لا كان فوارا ام لا
كما قال بكل واحد من الاصحاب لا ينجس لو استولى النجاسة عليه بنحو ما تقدم وتحقيق الكلام
ولا ينجس بمجرد الملاقاة اجماعا محصلا ومنقولا وعموم النبوي المتقدم والاخبار كلها واقعا
اشتمل قولهم لو تغير في عدم تنجيسه بمرور اولا يشترط ذلك بل لا ينجس ولو كان قليلا منه
على قولين والمعروف بينهم ان الجاري مطلقا وان نقص عن الكر لا ينجس بمجرد الملاقاة بل ادعى
الاجماع عليه جماعة ففي المعتبر لا ينجس الجاري بالملاقاة وهو مذهب علمائنا اجمع وفي الغنية يدل
على ذلك بعد اجماع الطائفة انتهى وقال الفاضل في شرح الجمل اما الجاري اذا لم يتغير بها احد اوصافه
فانه طاهر قليلا كان او كثيرا والحق بل لا يدل على صحة ما ذهبنا اليه هو اجماع الطائفة عليه
وقال السيد في المنتهى واشترط العلامة في عدم انفعال الجاري بالملاقاة بلوغه حد الكر فحكم بنجاسة
ما دون الكر كالواقف ورده اكثر من تأخر عنه بأن جعل الكرية مما يقتضيه وغيره
المنقول في كلامهم بل العلامة نفسه ادعى الاجماع عليه في المنتهى حيث قال اتفق علماؤنا على ان الماء الجاري
لا ينجس بالملاقاة وهو قول اكثر العلماء والشافعي قولان احدهما انه كالراكد والثاني مثل قولنا
وذهب العلامة الى اشتراط الكرية وتبعه الشهيد الثاني في المسالك والروضة وحكي فيه جماعة عنه
[illegible]
القول بذلك في المنتهى وغيره تطويل بالتراخي نجاسة الماء ملاقاة النجاسة اذا كان قليلا ولو
الحكم عن فرق بين الراكد والجاري والاقوى هو الاول للاصل الطهارة فان الاشياء كلها
على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لا يعلم خلوه فيما يقع العبادة لاثم الا بطهارة
ولعموم الكتاب والسنة الدالين على طهارة الماء وطهوريته وما تقدم من عموم النبوي المعتبر الطاهر

بالدلالة ولا دليل على خروج محل البحث منه جانبا وللصحيح المروي عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام
قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له
مادة وجه الدلالة انه علل فيه نفي الانفعال بوجود المادة والعلة المنصوصة يتعدى الحكم الى كل موضع توجد
فيه فانها تشهد له بانه خصوص متعلقها الاول لا مدخل له فيها الا لكون حد الكر ولنا الاخبار المذكورة
في كتابنا الكبير وخصوص الاخبار المتضمنة لطهارة الجاري كالمروي في نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلام
الماء الجاري لا ينجسه شيء وفي دعائم الاسلام في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ منه
ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه والمروي في فقه مولانا الرضا واعلم
ان كل ماء جار لا ينجسه شيء ومما يشهد على طهارة الجاري مطلقا ما دل على طهارة البئر والاخبار المستفيضة
لاشتراك المادة فيها واختصاص الجاري لعلة لاشتراك المانع من الانفعال كما صرح به العلامة وغيره
فيكون اولى منه بهذا الحكم وكذا الاخبار المتضمنة لنفي البأس عن البول في الماء الجاري والجواب العلامة
بعموم الاخبار الدالة على اشتراط الكرية في الماء كقوله اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فان مفهومه عدم
الماء بلوغ الكرية يقتضي نفي الاعتصام وهو شامل للجاري والراكد والتعليل المروي عن علي بن جعفر
عن اخيه قال سألته عن الدجاجة والحمامة واشباههن تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة قال لا الا
الماء كثيرا قدر كر من ماء فانه باطلاقه يتناول الجاري وقيل انهما معارضان بما دل على اعتصام الماء
والجاري والنسبة عموم من وجه فالترجيح لجانب الطهارة بمعونة الاصل والاعتضاد بالعمومات والشهرة
والاجماعات مع ان المنساق ظاهره في الماء الراكد ولو سلم فلا ريب في ضعف اطلاقهما بالنسبة الى الجاري فلا
المقاومة منضما الى ان القول منحصر بالعلامة ولا ريب لديه في ذلك كما يظهر من عبارات الكتب
في جميع ذلك الشهيد رجوعه عما ذهب اليه اولا وقال في الذكرى العلامة في المختلف اشتراط الكرية
ويرد النهاية اشتراط الكرية في الارشاد والتبصرة واطلاق الشيخ انما هو مضمضا كما حكي وان كا
الامر كذلك فيرتفع الخلاف من البين وهنا فوائد الاولى لا فرق في الجاري بين
ان يكون نابعا من الارض بطريق العود او بطريق الرشح كما يتفق في بعض العيون

١٩١

وخصصه في لزوم الابدال بالحق الثاني بالواقف وهو ضعيف مخالف لاطلاق النص والفتوى وما ادعاه
من اختصاص الانفعال بالمنبع يقوى عدم الفرق وواضح لان الجاري على ما صرح به هو النابع والنبع على ما
في اهل اللغة هو خروج الماء من العين والعين على ما تشهد به في ينبوع الماء وليس في شيء من ذلك
دلالة على ما ذكره مع ان مرجع العرف فلا من تسميته الماء النابع بطريق الرشح مع جريانه على وجه الارض
جاريا مع وضوح عدم تحقق النقل في ذلك فلو حمل كلام اهل اللغة على الناشئ في الينابيع
على نفي ظهوره في خلاف ذلك ومع تسليم الاطلاق الجاري في الاخبار المتضمنة وما دل على
تعليلهما بماء البئر بان له مادة فان اطلاق المادة يتناول كلا من صورتي الرشح والعود ان نبعا
ولا يخفى ضعف الاشتراط في الرشح بعد دلالة الاطلاق على ابتنائه مع انه لا ريب في تطهيره بسبب
النجاسة كالخزف بعد زوال العين بنزوح الماء المعتمد وهو كما يجزي في رفع النجاسة الحاصلة
كذلك يجزي في المنع من حصولها بطريق اولى ولعل لا ريب ان العيون التي يخرج منها الماء بطريق الرشح
فيها هذا القدر فلا شك فيتفق حصول الاعتصام فيها واما اتفاقهم على بطلان السراية فليس بعد
نفوذ الاتصال فيها بل لعدم الاكتفاء بمجرده في رفع التنجيس من جهة الدليل لانه في محله تقرر ان
لعل طهارة الحق في صحة الاتصال بحصول الماء الذي يطهر ظاهره دفعا للحرج والمشقة
لغسله القليل فلا يتخيل المنافاة الثانية لا يلحق بالجاري ما يجري على وجه الارض من غير ماده
فيتصل بعضها ببعض في السواقي التي توضع على سطح الارض وعن الاسترابادي الحاقه
بالجاري في عدم السراية وتقوى الاستفال على الاعلى وان لم يكن المجموع كرا او تساوت سطوحه
استنادا الى عدم الفرق في الجاري القليل المتصل بالمادة ونسبه الى المحقق والعلامة فالحق
الجاري بناء على ان المراد به النابع عرفا جاريا ومن عدم اعتبار الكرية في ماء الحمام ولو من
المادة وتشكل الاول بانصرافه الى ما له مادة كما نبه عليه الشهيد وغيره والثاني بانه
فرق بين ماء الحمام وغيره وربما يشعر بالقول بمساواته لكثرة الفرق بالبرودة في المسئلة حيث جعل شرط الكر في الجاري
مع عدم مادة او لا وكيف كان فلا اشكال في ضعف هذا القول كما نبه عليه جماعة

الثالث انه اشترط الشهيد في شيء من عدم انفعال القليل من الجاري دوام النبع وحكى هذا
القول عن ابن فهد في موجزه واختلف كلمة المتأخرين في تفسير هذا الشرط ففسره في الروض
بان المراد بدوام النبع عدم الانقطاع في اثناء الزمان كثير من المياه التي تخرج من الشتاء
وتجف في الصيف وفي تلك ولا ريب ان هذا المعنى هو الارتباط باللفظ والاوفق لما يدل عليه كلام
المنادرين معرفة الحكم بما انقطع نبعه اما اولا فلانه لا شاهد له من الاخبار ولا اتباع عليه
فهو تخصيص لعموم الادلة بمجرد التشهي واما ثانيا فلان الدوام بالمعنى المذكور اذا اريد به ما يعم
الزمان كله فلا ريب في بطلانه اذ لا سبيل الى العلم به وان خص بعضها فهو مجرد تحكم وفسر النبع على
انه في المراد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته للنجاسة واستحسنه جماعة ممن تأخر عنه وحكي عن بعض المحققين
انه في التابع على وجه اخص وهو ان ينبع الماء من الارض شيئا فشيئا ثم يقف ولا ينبع ثانيا الا بعد اخراج
بعض الماء وتارة لا ينبع ثانيا الا بعد حين كما هو المشاهد في بعض الاراضي ينبع الماء ولا تعف
كما في العيون الجارية فقال بشمول الاخبار المستفيضة لحكم الجاري للوجه الثاني غير واضح فيحمل
ما يدل على اعتبار الكرية وكان مراده ما ذكرنا وبذلك اندفع عنهما ما اورد عليه المحقق وفرع في كلامه
بوجود النبع حال الملاقاة وظاهره النبع الفعلي وربما يرجع الى تفسير البعض لما ان المراد باستمرار النبع
حال الملاقاة ان لا يكون خروج الماء ساكنا كما في بعض العيون الخارجة من طريق الرشح والظاهر في
المغاير للمعاني المذكورة هو الاول ولعل هذا الاشتراط المذكور ان الجاري لما كان معتصما
بالكثرة ولو بضم المادة فلا بد من اعتبار دوام النبع فيه مع القلة لتعلم تحقق تمام الكر اذ مع الانقطاع
في بعض الاوقات يحتمل كونه حال الملاقاة ونسيانها فلا يعلم تحقق الكثرة مع قضاء الاصل العدم
وهو محكم على اصالة الطهارة وضعفه ظاهر لان عدم وقوع الانقطاع لا يوجب العلم بعدم والتعويل
على العادة يوجب التعويل عليها في صورة الانقطاع ايضا اذا كان الانقطاع نادرا وربما يبلغ فيه مقدار
الكر مع ان تمام الكر يكون بثبوت ما يجب العلم بتحققه تحت الارض وان فرض خصوص
الانقطاع حال الملاقاة فهو نادر بل كلام المشترط على صورة الجهل ايضا كما فصلنا في محل الزيادة

وبر

لو تغير بعض الجاري بالنجاسة تنجس المتغير منه قطعا والا من يتنجس الباقي بملاقاته ان لم يكن معتصما
بكثرة او مادة بان كان قليلا او قطع التغير عمود الماء بينه وبين المادة وربما توهم بعض المتأخرين
طهارته نظرا الى الاصل لانه الاتصال الجريان وعدم العبرة بتغير الحائل وضعفه ظاهر وكذا لو تغير بطاهر يسلبه
الاطلاق الاسم ثم لاقاه نجاسة وتغير تنجس النجاسة يكفي في تطهير المتنجس من الجاري بعد زوال
تغيره ان كان بتغير اتصاله بالمادة على الظاهر كما في سائر المياه المتنجسة فقيل بتغيره بما يزيله
وقيل يعتبر الممازجة خاصة لان الاتصال انما يكفي مع علو المطهر او مساواته وهما منتفيان
في الجاري لان المادة اسفل منه وهذا التعليل غير مطرد كما لا يخفى ويتأمل في قول علم مكان
تطهير بالمادة مع القلة لكن حكم بطهره بتكاثر الماء وتدافعه وعلل على المحكي بكونه بان الجاري
لا يقبل النجاسة لجريانه وهو كما ترى ثم ان قوله بانفعال قليله بالملاقاة في السادسة اذ لذلك
في تحقق النبع حين ملاقاة القليل من الجاري النجاسة فهو باق على الطهارة لاصالة بقاء الطهارة
وهل يجوز ازالة الحدث والخبث او لا فيه اشكال لتعارض الاصلين واحتمال انه لا يبح عن حرج
ثم اعلم انه قطع طريق تطهير الجاري في نبع ويطهر بكثرة الماء الطاهر عليه حتى انه لا ينحتي بزوال
التغير وقال في ذلك المنتهى الاكتفاء في طهارته بزوال التغير مطلقا بالمادة ثم قال وعلى من باعتبار
الكرية في الجاري اشتراط كون الماء الطاهر المتدافع على النجس كرا اتصل عليه ويلزمه انه لو نقص عن الكر
ينجس الماء على النجاسة الى ان يطهر بعينه وهو بعيد جدا ذا في الارشاد ويطهر بتدافع
الماء الطاهر عليه حتى يزول التغير وفي تحلله في نظر على ما نزي عليه لا يخفى من خلاف فيه بعد
تدافع الماء من المادة وكثرته عليه حتى ليتهلكه ويزول التغير هذا ان اشترطنا في تطهير الماء
الامتزاج كما هو احد القولين واذا اكتفى بمجرد الاتصال كما هو القول الاخر اكتفى بمجرد
زوال التغير لكن المادة كما مر ويتفرع على ما اخترناه من انه لو لم يبلغ النابع كرا فلا
لا يطهر من خارج لان ما يخرج بالنبع لا يكون الا قليلا فينفعل بالملاقاة فيعد خروجه
وهكذا فيما يخرج بعده ثانيا وثالثا وهكذا فلا يتصور حصول الطهارة به وان استهلك التغير

لان الاستهلاك بما محكوم بنجاسته كما عرفت وقد عرفت من جماعة الارشاد والملاقاة وكلام غيرهم
طهارة الجاري المتغير بتكاثر الماء وتدافعه حتى يزول التغير وعلل في حكمه بان الجاري لا يقبل
لجريانه بزوال المتغير وهو مستهلك فيه ولو تأمل في كلامهم هذا التوقف في دعواه المنافي لاعتبار الكرية
في عدم التنجيس اطلاقه وقال بعض الاواخر يطهر الجاري المتغير بتدافعه حتى يزول التغير لقوله
يطهر بعضه بعضا وفيه اشكال لان الظاهر عدم الانفعال لا التطهير ولكن الظاهر ان المسألة اجماعية
وظاهره انه لا يعتبر في المطهر الكرية لكن الظاهر ان هذا الحكم مخصوص بما كان متحدا
على الارض لعدم تنجس ما فوق النجاسة ولو زال التغير بعلاج فعلى ما اخترناه لا يبح مجرد الاتصال
ويطهر وذكر ان بعض من قال بنجاسته لا اتصال لا يكفي هنا نظرا الى التخصيص كلامهم في الاكتفاء بالكر
المطهر مساويا للمتنجس او اعلى ولعل هذا القائل نظره الى ان الجاري الذي يحصل زوال التغير بعلاج
قبل تدافع الماء انما يكون في المياه القليلة المجتمعة في العيون الصغار غالبا ولا ينجس الماء في الجاري
مطلقا هذا بحمله على كلمات الواردة في تطهير الجاري بالاخبار وما يدل على كيفية تطهير مياه النجسة
الا ما ورد في الكافي عن ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام اشار الى ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
هذا على القول المشهور واما على القول باشتراط الكرية في عدم الانفعال فيشكل لانه متى تغير الجاري
لا يبلغ النابع كرا فلا يطهر الا بمطهر من خارج لان ما يخرج بالنبع لا يكون الا قليلا فينفعل بالملاقاة فيعد خروجه
وهكذا فيما يخرج بعده ثانيا وثالثا فكيف يتصور حصول الطهارة به وان استهلك المتغير
منه بما محكوم بنجاسته فالمتجه الحكم بالطهارة عند زوال التغير بناء على الاكتفاء بالاتصال والا تعين
التدافع والتكاثر متعين وقد عرفت ان بعضهم كقوله بحصول الطهارة بزوال التغير وهو بعيد
ولا يتوهم اختصاص طريق تطهير الجاري بما ذكر بل يجري تطهيره بغير ذلك مما يطهر به الواقف كما سيأتي
بيانه في تطهير الواقف وانما فصلنا الكلام في هذا المقام مع ان بناءنا على الاختصار في هذا الكتاب
لان الاحكام في باب المياه اختلفوا اختلافا شديدا كما ترى فلا مفر لنا الا ان نحقق المسائل المهمة
مطلقا بما في المقام المعروف من مذهب الاصحاب ان حكم ماء الحمام حكم الجاري في عدم الانفعال

معل

الانفعال النجس بالملاقاة وان تغير اذا كان متصلا بالمادة وفي المعالم نفى الخلاف عن عدم
الانفعال بالملاقاة مع بلوغ المادة كرا وفي شرح المفاتيح ماء الحمام قال المعروف ان حكمه حكم
الماء الجاري في عدم اشتراط الكرية وعدم انفعاله الا بالتغير وفي الرياض وحكم ماء الحمام في عدم
الانفعال بالملاقاة حكم الجاري ولو الكثير اذا كان له مادة متصلة به حين الملاقاة
بالاجماع منا على الظاهر المراد بكا مر من غير واحد من الاصحاب في الحياض الصغار التي لم يبلغ الكر
اذا كان حكمه حكم غير المتجزي الماء الذي يجري فانه كان كرا فانها لا حاجة الى الشواهد
وهو الظاهر من الاخبار الواردة فيها وقد نقل الفقهاء اليه والاصل في ذلك النصوص المستفيضة كالصحيح
عن داود بن سرحان انه قال للصادق عليه السلام ما تقول في ماء الحمام قال بمنزلة الجاري والصحيح عن صفوان بن يحيى
حازم عن بكر بن حبيب عن الباقر ماء الحمام لا بأس به اذا كان له مادة والمروي عن ابن ابي يعفور
ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا والمروي عن اسماعيل بن جابر عن الكاظم قال ابتدأني فقال ماء الحمام
لا ينجسه شيء والصحيح المروي عن اسماعيل عن حنان انه سمع رجلا يقول للصادق اني ادخل الحمام
في السحر وفيه الجنب وغير ذلك واقوم فاغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار
قلت بلى قال لا بأس به وفي الرضوي ماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كانت له مادة ولو لم يكن هذه
الاخبار لكان ينبغي الحكم بنجاستها لقلتها وعدم انفعال الجاري ما تحت الكر بالخطيها مع مادتها
اذا كان المجموع كرا ما يجيء ويتبين اعتبار الدفع واستواء السطوح او الكر والا فلا اشكال
مع الاتصال فيحتاج الى السؤال ولكن الاولى الجواب عن سؤال الراوي بانه كر او انه بمنزلة الجاري
وسبيله سبيله او انه كماء النهر والتحقيق ان ذلك من باب تقوي القليل بالكثير لا من جهة الخصوصية
وانه واجب بحث الكر اما على تعليم عنا اتساوي السطوح وجه السؤال حكمه هو خفاء انه ثابت
بحث مادة على مطلق الكر او على حصل ذلك مشتبه في ذلك الشرط بين الاصحاب الكرية الابتدائية
ولزوم الحرج فيتوقف اشتراط السطوح والاتحاد العرفي الا فيهما معا والتخصيص بالاخبار واشتراط في
ذلك الاتصال بالمادة فلو انقطع عنه فهو قليل كما هو الظاهر مما ذكرنا ظهر وجه المناقشة بين الاخبار بان ذلك

والمراد انه غير الجاري حال بريانه

لا يتم الا بعد معرفة الحياض التي كانت في زمانهم على اي كيفية كانت اذ الظاهر انه لا استواء
كانت حياض الحمام المعهودة عندهم سيما ان اصل الاضافة للعهد المعروف ان الاخبار بظاهرها
تعطي ما ذكره الاصحاب ثم ان المعروف بين الاصحاب بل المتفق عليه بينهم اشتراط الكرية في المادة
في تطهيرها لما في الحياض الصغار على تقدير انفعاله حال الانقطاع ونسبه الى الاكثر في شرح الجعفرية المشهور
في تنقيح المدارك نسبه الى اكثر المتأخرين وقال فيه المحقق في المعتبر وقال العلامة كرية المادة
وهو الظاهر ونسبه الى غيره حيث قال فيه لا اعتبار بكثرة المادة وقلتها لكن لو تحقق نجاستها
لو تطهير الجريان ولعله نظر الى الاطلاق ... فانه جعله بمنزلة الجاري كالمرجح في عدم اشتراط
الكرية ورواية ... المادة فيها ام لم يكن كرا او دونه وفيه مع انها لا يصلح للمعارضة ...
الاول عن ذكر المادة والثاني بضعف السند مع ان الغالب في مادة ماء الحمام بلوغها الكرية
فينزل عليه الاطلاق ثم انه على القول باشتراط الكرية في المادة هل يشترط بلوغ المادة وحدها
كرا للتطهير في الحياض من الانفعال بالنجاسة بعد الاتصال او يكفي بلوغ المجموع منها ومما في الحياض
كرا مع تواصلها ... ظاهر كل من اطلق القول بكرية المادة في الاول هو الاول كما هو الاكثر ونسب الى
الشهيد الثاني في فوائد القواعد وفي المعتبر ان الغديرين اذا وصل بينهما ساقية كانا كالماء الواحد
بلوغ المجموع منها ومن الساقية كرا وهو بالاطلاق يقتضي عدم الفرق بين ما استوى سطوحه او مختلفة بل
في كره مرة بالاكتفاء ببلوغ المجموع الكر مع عدم تساوي السطوح ... الى الاسفل فيكون حكمها
... والحاشية ... العكس ... والجمع بين الكلامين وان كان ممكنا بحمل مسألة الغديرين
على استواء السطوح وكون الساقية في ارض منخفضة لا انها ... الا ان فيه تقييد النص
وكلام الاصحاب بغير دليل ... الشهيد الثاني ... العقل ... بعموم الاخبار الواردة اذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شيء وفيه وهو ... وعليه ... الفرق بين ماء الحمام وغيره الذي ... هذا القول ...
متجه على ... الثاني ... الحكم بالوحدة بمجرد الاتصال وان استواء السطوح غير معتبر في الكر الملوث
الماء ... كرا لم ينفعل بشيء من الملاقاة سواء في ذلك الاعلى والاسفل والاقوى هو القول

الاول لان ماء الحوض قليل وان اتصل بالمادة لعدم كفاية الاتصال وحينئذ فالماء في نفسه الاصل
المستفاد من عموم الروايات الواردة في القليل انفعاله بالملاقاة خرج من ذلك ما اذا كان المجموع كرا
كرا بالاجماع فيبقى ما عداه مندرجا تحت الاصل وعلى هذا فالشايع ينبغي اعتبار الزيادة على الكر
هو مختار ... لو وقوع الخلاف ... المادة لان ... القطع بعدم مدخليتها الزيادة
على الحوض ... الاجماع لو نزل ... الخلاف معلوم ... على ما رجح
بان يقال ان ذلك ... لعدم امكان العلم بالاستيعاب حين الملاقاة
اذا كان المادة لا يزيد على الكر ... الاتحاد ... وهو على ... الشافعي ...
قال ولعل نظر المص الى ان الغالب في ماء الحمام هو القسم الذي ... ومع اعتبار ... الكل
وتساوي السطوح في الكر ... الحكم بعد نجاسة هذا الماء بعد الملاقاة ... كونه كرا ...
الاخبار ... هذا الحكم ... الروايات ... بلوغ المجموع كرا ...
بطريق اولى للزوم الحرج فيه اكثر من غيره ... اعتبار ... كرية المادة ... ما الحمام
في معرض التلف فلو لم يكن المادة كرا النقص بالاخذ والتلف ... في الرياض ...
ما ذهب اليه الشهيد ان هذا الدفع النجاسة عن مياه الحياض ولعل التطهير لو انفعلت بالملاقاة
فلا بد ان يبلغ المادة مع اعتبار الكرية ... شرح ... بعد حمله ... الكلام انه لا اشتراط
ان تكون المادة كرا كما ذكره جمع من المتأخرين بل يكتفي ببلوغ المجموع من المادتين والثاني والعلم انه لا
الملاقاة ... ماء الحمام ... الاستعمال ومعرض الانصباب والاهراق والتلف فقدرا
بعيد فقد لهذا الشرط الكرية في المادة بناء على ظهور ذلك ... العلوم ان ماء الحياض
حال ... ان ... المادة لعدم الاتصال والفرق بين الحمام وغيره ... واقع كثير الوقوع
عام البلوى شديد الحاجة بخلاف غيره ... الامور الفرضية ... على ان لا اشتراط الكرية
لا حيلكون كلام المانين ... فيوجب ان يكون ... الا ان ... الحكم
بعدم انفعالها في الحياض مع عدم كريته ... الجاري لكن بشرط الكرية ... المتصلة لانها
ماء على حقه فيطهر ... الحياض بالجاري

وهنا قول ثالث اختاره صاحب ... ونقله ... عن بعض الاصحاب في تعليق الاطلاق لقول بكرية المادة
في الحمام محمول على ما اذا لم يكونا متساويين بناء على الغالب من العلو للمادة فاما مع التساوي
فيكفي بلوغ المجموع كرا ثم ... نسبه ذلك الى بعض الاصحاب فقال وهو لا يجود وفيه انه لا شاهد له
وقول رابع ذكره في ... عن بعض المتأخرين وهو كفاية المجموع كرا مع تساوي سطحي المادة وما في الحياض
او اختلافهما بالانحدار واما مع علوها فالاولى اعتبار كرية المادة ولا يخفى انه هو القول الثاني
كما قيل ولا يخفى ما في هذه التقييدات من التكلف والتحمل ... الجمع ... الاخبار ... ان
ما ذهب اليه الاكثر هو الاقوى ... والاحتياط فتأمل ثم انه لو انفصل ماء المادة عن الحوض
ونجس ماؤه فهل يعتبر في تطهيره ممازجته المادة لما في الحوض يجب ... جزء ... المادة ... جميع
ما فيه ام يكفي مجرد الاتصال قولان وبالاول قال العلامة في ... وهو ... خالف الاصل ... الاشتغال
او اصالة عدم الطهارة على المتفق عليه ... بل ... على ... بمنزلة الجاري او كالكر
فان المعروف من مذهب الاصحاب من غير خلاف يعرف بينهم كما قيل ان تطهير الجاري اذا تنجس بالتغير انما هو بالاستيلاء
والغلبة ... ماء الحمام اذا تنجس ولو بالملاقاة ... بالمتراد والغلبة واحتج عليه في المنتهى بان ...
حكم ما بمنزلة الجاري ولو تنجس الجاري لم يطهر الا باستيلاء الماء عليه بحيث يزيل انفعاله وبالثاني قال ...
الشهيدين والعلامة ... في مسألة الغديرين وهذا كما ترى مناقض لما حكم به في هذه المسألة
المسألتين من باب واحد ... الا ان ظاهر ... في الخبر المذكور على ... ماء الحمام
الحكم المذكور بالحمام المذكور في الخبر ... الحمام ... في المسألة المذكورة ... مواضع ... القليل
ونحوها ... تطهير ... القول في الغديرين ... على ... والخلاص
الانحدار ... فيمكن حمل كلامه هنا في تلك الكتب بالاكتفاء بمجرد الاتصال على ان ... بخلاف الحمام
والى هذا ذهب الشيخ ... واحتجوا عليه بان اتصال القليل بالكثير قبل النجاسة كاف في دفع النجاسة
وان لم يتغير ... فلا يعقل ان عدم قبول النجاسة للاول انما هو لصيرورة الماءين ماء واحدا بالاتصال
وبان الامتزاج ان اريد به امتزاج كل جزء من الماء النجس بجزء من الطاهر لم يحكم بالطهارة اصلا لعدم

بذلك وان اكتفى بامتزاج البعض لم يكن المطهر البعض الا مزجوا الامتزاج بل مجرد الاتصال فلزم
القول بعدم طهارته اصلا او القول بالاكتفاء بمجرد الاتصال لانه هي الانقاق ... على ان تطهير
ما ينقص عن الكر بالقاء الكر عليه ولا شك ان المداخلة ممتنعة فالمعتبر ان الاتصال الموجب هنا وبان الاجزاء
الملاقية للطاهر يجب الحكم بطهارتها لعموم ما دل على طهورية الماء فتطهر الاجزاء التي تليها كذلك
وكذا الكلام في بقية الاجزاء في الجميع لا يخفى وهي ... فرع الاول هل يحكم بنجاسة ماء الحوض
بالملاقاة حين الاتصال بالمادة او يشك في كريتها بناء على اعتبارها فيها لاحتمال ... مع ما في الحوض ام لا
وجهان بل قولان وفي الرياض ينبغي القطع بالطهارة لو طرأ الشك بعد تيقن الكرية فيها لاستصحاب الطهارة
والمادة على الكرية وعموم الاصلين البراءة وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولو طرأ الشك بعد تيقن
نقصها عن الكر ... ماء ... فلا يبعد ... لتعارض ... الجانبين ... الاصل ... المعارض
... الحكم ... الطهارة مع فقد اليقين واما لو انفصل ماء الحوض ثم اتصل بالمادة المذكورة المشكوك
في كريتها ... على النجاسة ... التكليف ... المعارض وان احتمل الطهارة ... بعض
عدم ... بالملاقاة بامكان وجود المعارض من جانب الملاقي الطاهر لمثله الا ان الظاهر كون استصحاب الاول
مجمعا عليه ... وهذا الحسن الثاني هل يشترط في تطهير الحوض زيادة المادة على الكر بمقدار ما
بين الماء ... والعلية بناء على اشتراط الممازجة وبمقدار الماء المحلل للحوض المتصل ... بناء على
مجرد الاتصال ام لا قولان وبالاول قال الشهيد الثاني والشيخ علي ... في ... وعللوا بانها
لو كانت كرا فقط لكان ورود شيء منها على الحياض موجبا لخروجها عن الكرية اذ المعتبر كرية المادة
بعد الملاقاة ... الانفعال ... في المنتهى ... في مسألة الغديرين ...
من اشتراطهم في تطهير القليل ... عليه ... اعتبار زيادة المادة على الكر ... هذه
الزيادة المعتبرة سواء اعتبر في التطهير مجرد الاتصال او المزج لا دليل عليه ولان شرط الطهارة في التطهير
وعدم النجاسة انما هو قبل التطهير واما حال التطهير فلا دليل على المنع ... علو المادة
على الحوض ... بعض الحياض ... الاتصال اسفل الحوض فلا يشترط الزيادة بل يكفي
مجرد الاتصال على احد القولين ... الى ان يحصل الامتزاج على القول الاخر

في غسالة الحمام

الثالث المشهور بين الأصحاب كما في الكفاية تجنب غسالة الحمام ما لم يعلم خلوها عن النجاسة وفي
المنتهى وادعى الاجماع عليه في ... ثم استدل عليه بجملة من الأخبار كالمروي عن حمزة بن أحمد عن الكاظم عليه السلام
قال سألته أو سأله غيري عن الحمام فقال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء
الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم والمروي
عن ابن أبي يعفور عن الصادق قال لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فإن فيها غسالة ولد الزنا
وهو لا يطهر إلى سبعة آباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما إن الله لم يخلق خلقا أشر من الكلب وإن الناصب
لنا أهون على الله من الكلب والموثق المروي عن العلل عنه قال وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام
ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم إن الله لم يخلق
خلقا أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه ونحو ذلك بما ... التكليف والنجاسة
هذه الأخبار ... مع أن الظاهر أن العلة في الحكم النجاسة ... والكفاية
والمفاتيح المتعين إلى الطهارة وقواه في الروض نظرا إلى الأصل والعمومات وضعف الأخبار المذكورة
مع احتمال اختصاصها بما علم اشتماله على الغسالات المذكورة فيها ومنع الاجماع المذكور وخصوص المروي
عن محمد الواسطي عن بعض أصحابنا عن الكاظم عليه السلام قال سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب
قال لا بأس به والصحيح المروي عن محمد بن مسلم عن الصادق قال قلت له ماء الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره أغتسل
من مائه قال نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب والصحيح المروي عن ... الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره
أغتسل من مائه قال نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي
وما غسلتهما إلا مما لزق بهما من التراب وفيه قال رأيت أبا جعفر جائيا من الحمام وبينه وبين داره قذر
فقال لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا تجنبت ماء الحمام وبعض ... الموثق و ...
... هذه الأخبار الدالة على ما ذهب إليه من الطهارة والى ذهب في المنتهى ...
في روض الجنان لولا ... الاجماع على خلافه ... شرح الفارسي على ...
وفي الذخيرة ... على رواية حمزة بن أحمد والمروي عن ابن أبي يعفور ... ضعفهما ...
على النجاسة ... الأصحاب عليها ... الأخبار الناهية على صورة

وهو الظاهر من ... تعليم جواز التطهير ... عدم العلم بطهارته ... سائر الاستعمالات فالجواز ... لكن الاجتناب أحوط

لكن لو علم خلوه عن النجاسة كما في النافع

العلم بوجود النجاسة والأخبار الأخيرة على صورة العلم بخلوها عنها أو الأخبار الناهية على الكراهة
والأخبار الأخيرة على الجواز ... أو حملها على ما لم يعلم طهارته ... ضم الحكم بالنجاسة
بإرادة أن غسالة الحمام مورد هذه الأمور غالبا ويكون ذكر المذكورات ... المثال فلا يبعد
أن يقال لا يجري هذا الحكم فيما علم انتفاء هذه المذكورات بخصوصها فإن الظن الغالب حاصل بحصول
النجاسات في الحمام وغسالتها ... فجعل الفقهاء ... هذه المسألة من مسائل
تقدم الظاهر على الأصل ... ولا يبعد الاشكال ... على إرادة
ذلك لا ... وجود النجاسات المذكورة ثم ... ترجيح الظاهر على الأصل ... بعض
المعاصرين الأخبار الناهية على الماء المستنقع الذي كان خارج الحمام ورواية الواسطي
على غير المستنقع ولكن يبقى الكلام في أن هذه المياه كانت داخلة في الحمام وخارجة عنه
فلا التخصيص المستنقع بل حكم ... الحمام والمياه الجارية في ... أصله وجوابه أن
الخروج عن الأصل يحتاج إلى دليل قوي وهذه الأخبار إنما دلت على نجاسة الغسالة المستنقع
... وعدم ظهور التطهير بل ... القطع بذلك ... داخل الحمام
فيمكن القول بالطهارة لأصالة الطهارة ... الحكم بنجاسته نظرا
إلى ... الأخبار الدالة على طهارة الحمام وعدم غسل الرجل عند ...
نعم لو حصل العلم بنجاسة ... الحمام ... العلم بالتطهير فلا ... النجاسة
وقل ما ... ذلك في حمام ... في هذا الزمان ... زوال
العلم بالنجاسة وحصول الشك ... الحمام بالأخبار ... الاستصحاب
... حكم الحمام ... طاهر والحمام نجس وإن كان الأحوط الاجتناب
... ضعيف ... في حال ولا ... العموم ... حصل العلم بالنجاسة ...
الفصل في ماء المطر لا خلاف بين الأصحاب في أن ماء الغيث حال نزوله من السماء حكمه حكم

المستنقع المجتمع

في ماء المطر وحكمه

الجاري في عدم تنجسه بالملاقاة وتطهيره للغير حال تقاطره ونزوله من السماء سواء كان مجتمعا على الأرض
أو ... الميزاب ... وفي الروايات ... حكم الجاري في عدم الانفعال إذا جرى من ميزاب ونحوه ...
إنما ... على الأشهر في ... الخلاف ... الصحيح المروي وفيه سألته
عن رجل ... ماء المطر ... فأصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل أن يغسله قال لا يغسل ثوبه
ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس والمروي عن هشام بن سالم في الصحيح أنه سأل الصادق عن السطح
يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه والمرسل المروي
عن الكاهلي عن رجل عن الصادق قال قلت أمر في الطريق فيسيل علي الميزاب في أوقات أعلم أن الناس يتوضؤن
قال ... ليس به بأس ... ماء المطر ... دارى ... فيقطر القطرات
علي وينتضح على ... البيت ... على ثيابنا ما به بأس لا تغسله كل شيء يراه
ماء المطر فقد طهر وقد احتج عليه بعض الأواخر بالمروي عن محمد بن إسماعيل عن بعض أصحابنا
عن أبي الحسن موسى في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه
شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة فاغسله وإن كان الطريق نظيفا فلا تغسله فإن إطلاق
طهارة الطين يشمل ما لو كان قبل نجسا ويدل عليه مفهوم الاستثناء فإنه لا معنى لتنجس طهارة
الطين ... عدم الاستلزام ... الغسالة ... الفارق ... ماء المطر في الطين
والمرسل المروي ... طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم ... طين المطر لا ينجس
أبي بصير ... الإطلاق ... المحقق ... الشيخ ظاهر ... وابن حمزة
... اشتراط الجريان من الميزاب ... مطلق الجريان لا خصوص الميزاب
... المروي عن علي بن جعفر عن أخيه قال سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة
ثم يصيبه المطر ... أيؤخذ ... فيتوضأ به للصلاة فقال إذا جرى فلا بأس به والصحيح المروي عن هشام بن
الحكم ... عن ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضر
ذلك والمروي عن قرب الإسناد ... إذا جرى من ماء المطر فلا بأس ... من المسائل ...

يجري في المكان فيه العذرة فيصيب الثوب فيصلي فيه قبل أن يغسل قال إذا جرى به المطر فلا بأس
وفيه من الضعف ما لا يخفى ... لأن ... السطوح مورد الغالب بل لا يكاد يمكن أخذ الماء
للتوضي من السطح إلا إذا جرى مع أنه يمكن أن يكون المراد ثبوت البأس في مفهوم لا أولوية
مع الجريان من النجاسة فيحمل على الكراهة مضافا إلى الضعف لا ... وجوه أخر أظهرها
احتمال إرادة الجريان من السماء المعبر عنه بالتقاطر في كلام الفقهاء كما فهمه العلامة ويقوي هذا
الاحتمال أن حمل الجريان على ما فهمه الشيخ من الجريان من ميزاب ونحوه يوجب خلو ما ذكره من اشتراط
التقاطر من السماء في عدم الانفعال عن دليل يدل عليه وهو بعيد ... هذا الجريان الفعلي
فكما يحمل ما ... الشيخ ... ما ذكرناه ... الأخبار دليلا ...
والحاصل أنه ما ذهب إليه ... على النجاسة أو العكس ... لبعض الأواخر
... الجاري مع ورود النجاسة عليه مع عدم الجريان ... الروايات المتعلقة
النافية للبأس ... الملاقاة ... على النجاسة ... على الحكم المذكور ...
فينبغي الرجوع فيه إلى القواعد وفيه ... الأصول وعموم المرسل والصحيح المتقدم المروي ...
في صب الخمر في ماء المطر من دون تفصيل بين قلة ذلك الماء وكثرته والاطلاق كثير من الأخبار
النافية للبأس ... بورود الماء ... مع أن القول بما ذكره من التفصيل
كاد أن يكون خرقا للإجماع ... الاشكال في عدم تنجس الماء حين النزول مطلقا ...
... ظاهره للغير ... أرض أو ثياب ... ظروف ... ما ... الكاهلي كل شيء يراه
المطر فقد طهر ... المعتبر هو التقاطر والاستيعاب مع زوال العين وأما الجريان والكثرة فلم ...
... والتعبير بالتغير ... الماء ... المطر ... الكثرة
في حال النزول ... تقاطر عليها ... أن يحصل ... التقاطر والاتصال ...
لا يطهر للأصل والاستصحاب وعدم الدليل ... عموم ... كل شيء يراه المطر فقد طهر

في ماء المطر ... التنجس

لان اسابة النجس لا تحصيل التطهير الا للقطعة الفوقانية ... لونه التطهير وما سواه ما جاز كما يحكى عن هذا
والقدر الثابت ما لا يكمل هو ما حصل الممازجة المذكورة والظاهر ان الطهارة بما اجماعي نعم الظاهر
ان من اكتفى لا انضام في التطهير الجاري يكتفي هنا اذا اجري به ما ذكرنا ظاهر فساد ما ذهب اليه بعض من
حكاه ثاني الشهيدين من انه يكفي في تطهير ماء النجس وقوع قطرة واحدة وتقي العجب عنه وقيل انه غلط ثم
وقد اجتاجنا الا تزيد عليه في ذكرنا البحر فروع الاول ذكر بعض الاولين ان الماء القليل المجتمع
من المطر يتقوى بالمطر حين النزول للعموم خصوصا صحيحة علي بن جعفر المتقدمة بل والاخبار الدالة
على طهارة ما يجري من السطح النجس سيما اذا كان كنيفا وموضعا للعذرة بل الظاهر بعض الاخر
من الاخبار بحصوله فيه فانه يجتمع في السطح غالبا ثم يكف واما القليل المجتمع من غير ماء المطر فهل يتقوى
بماء المطر حين تقاطره وبعضهم على الانفعال الملاقاة فانه المشهور بين الاصحاب من جعل ماء المطر كالجاري
حصول التقوي به ومنهم من يجب المرافقة على القول باعتبار الجريان والكرية فالتقوي منا محصول
احدهما اليه الاقوى والاظهر التقوي مطلقا لا لما قيل من ان ماء المطر كالجاري مطلقا بل لاحتمال المنع
من شمول الدلالة نجاسة القليل لذلك مع ان الاصل والاستصحاب والعمومات تقتضي الطهارة
ولم نظفر بمخصص له الثاني لو سلم اعتبار الكرية في ماء المطر ان الحقه بالجاري مع ان نباقي فيه
بالكرية ولا ما يدل لان دلالة اخبار المطر اظهر واقوى من ادلة الجاري والمجهول اشتهر من قال بان
الفرق ظاهر فان ادلة انفعال القليل الملاقاة لا معارض لها على وجه يصلح للمعارضة من اخبار الجاري
بخلاف اخبار المطر فانها مرجحة في المعارضة وهو اخص من تلك الاخبار فوجب تخصيصها
بها ومن ثم اشترطت الكرية فيه دون ما نحن فيه ولو امكن في هذا الجواب لعلنا ان نرجحه لما ذكرنا
الثالث اذا وقع المطر على الارض المتنجسة وعرضها واستوعب موضع النجاسة وازال العين ان كانت
فعلى المشهور لا ريب في حصول التطهير به وعلى اعتبار الجريان فالظاهر انه لا اعتبار هنا بحصوله في مثل الصورة
المذكورة مع انه لا مدخلية لحصوله في التعليل المذكور وبه فالحكم وفيه ولا بد من كون لما
الواقع اكثر من النجاسة لعله في الجملة لحصول الطهارة وكون مورد الشراكة السطح لا يقتضي تخصيصا

الحكم به لان التعليل يدل على التعدية الى كل ما يوجد فيه العلة اذ الحال شاهد
بعدم مدخلية الخصوصية فيها وقد تبينا وجوب التعدية بمقتضى الاحوط في المقام
العمل برواية هشام وان قلنا في خبر الفرج عقيب الشمس ثم انه لا خلاف بين الاصحاب في ان ما بقي
من ماء المطر بعد انقطاع المطر حكمه حكم القليل وان كان جاريا وحكمه مع اختلاف كيفيته
واستوائها حكم كما ياتي القول في المسألة الراكد وفيه الابواب الاول في الماء الراكد
البالغ كرا

وجوب الاعادة للاخبار المتعلقة ولو ترك الطلب الواجب كلا او بعضا بطل تيممه وصلوته عند
سعة الوقت بناء على جواز التقديم لا لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص على ما زعم
لان التحقيق عندنا انه لا يقتضي فساد الضد الواقع وقد حققنا في الاصول بل لان
الظاهر من اخبار الطلب اشتراطه في صحة التيمم فينتفي عند انتفائه نعم لو نسي الطلب
او جزم بوجوده وتيمم في السعة على القول بجوازه ثم تذكر وجوب الطلب او انكشف له
فساد علمه لم يبعد التفصيل بين ما اذا كان لو طلب الماء لوجده فيبطل تيممه وصلوته وبين
ما لو كان لم يجده فيصح ولو شك وجب الاستعلام ومع تعذر تعين البناء في
البراءة والحال هذه ولو وجد الماء قبل التلبس بالصلوة فيه قبل يمضي في صلوته مطلقا وهو المحكي عن المفيد
والشيخ في المرتضى في احد قوليها وابن البراج وابن ادريس والمحقق واكثر المتأخرين وقيل
يرجع ما لم يركع واذا ركع اتم صلوته وهو المحكي عن الصدوق والشيخ في النهاية وابن ابي عقيل
والجعفي والمرتضى في احد قوليه وابن الجنيد وقيل يرجع ما لم يقرأ وهو المحكي عن سلار
وقيل يجب الرجوع مطلقا ان غلب على ظنه سعة الوقت بعد الطهارة والصلوة وكملا
مع ما له وان استحب الرجوع ما لم يركع واستشكل الشهيد في حكمه باستحباب القطع
والعز من ضيق الوقت وقيل يرجع ما لم يركع الركعة الثانية فان ركعها اتمها وصلى
بعد الركعة الاولى ومن خاف من ضيق الوقت لجزئه الاتمام واما قبله فلا يد من قطعها احتج
الاولون بالصحيح المتقدم رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء ولم يقدر
عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا
في اخر الوقت والصحيح رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض
الركعتين او يقطعهما ويتوضا ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها
وهو على طهور وباستصحاب صحة الصلوة وتحريم قطعها المستفاد عموما من قوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وخصوصا بقوله ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فلا ينصرف احدكم من الصلوة

حتى يسمع صوتا او يجد ريحا واشكل بانه اشطاط لا قطع حجته القول الثاني حملهما على الاستحباب كالصحيح فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضا ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وروي بسند عن عبد الله بن عاصم بطرق ثلثة بعضها صحيح او قوي قال سالت ابا عبد الله عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضا وان كان قد ركع فليمض في صلوته واجاب الاولون بحمل هذه الاخبار على الاستحباب جمعا واشكل بامكان حمل الصحيح الثاني على ما اذا وجد الماء بعد الركوع بل هو اولى من حمل الامر على الاستحباب لا سيما في محله فان ثبت على القول الاول الثمرة تعين والا فالقول الثاني اقوى واقرب الى الاحتياط ويدل على القول بالوجوب مطلقا مفهوم بعض الاخبار كالصحيح في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء مع عموم الامر بالوضوء والغسل عند وجدان الماء وتخصيص حكم التيمم في الاية بصورة عدم وجدان الماء وضعف هذا القول ظاهر لان المفهوم لا يعارض المنطوق مع ان تحقق الوجدان في المقام ممنوع لان المنع الشرعي من الاستعمال كالمنع العقلي والعموم المذكور وارد بالنسبة الى ما قبل التلبس بالصلوة وحجة القولين الاخيرين غير واضحة لا يجب على المكلف حفظ الماء للطهارة به قبل دخول وقت الواجب المشروط بها لان مقتضى القواعد ان المشروط انما يجب بعد حصول الشرط ولقوله اذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلوة وفي حكم ترك الحفظ اراقته وفعل الحدث الغير المضطر اليه والذهاب الى بعد عليه تحصيل الماء في الوقت لكن قد يظهر من بعض الاخبار المنع من ذلك كالصحيح قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه ويمكن حمله على الكراهة او على ما اذا كان بعد دخول الوقت ومما ينبه على ذلك رواية السكوني ان ابا ذر اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء فامر النبي بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت انا

وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين ولو فعل ذلك بعد دخول الوقت عالما او ظانا عدم التمكن من استعمال الماء فلا ريب في كونه اثما واستشكله في نظرا الى ان مقتضى عموم جواز تاخير الصلوة الى اخر الوقت ومتى جاز التاخير امتنع وجوب الصلوة بالماء به الا مع التمكن منها في جميع الوقت وضعفه ظاهر لان المنع لبس من جهة فوات الصلوة مطلقا بل من جهة فوات شرطها الواجب فان كل واجب يتضيق عند ظن فواته مع ان تعليله لخصوص من المقتضي لانه انما يجري في جواز تاخير الصلوة من الوقت التي لا يتمكن من حفظ الطهارة بعده واما في غيره فلا الاكثر على الظاهر على ان المتيمم يستباح له ما يستباح للمتطهر بالماء مطلقا ويلوح من المنتهى عدم وجود خلاف فيه بين اصحابنا حيث صرح فيه بالنقل وحكى الخلاف فيه عن الاوزاعي وهو الاقوى لعموم جملة من اخبار الباب كالصحيح ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وفي اخر هو بمنزلة الماء وفي اخر فقد فعل احد الطهورين وقوله لابي ذر يكفيك الصعيد عشر سنين الى غير ذلك وعن فخر المحققين عدم استباحة اللبث به في المساجد حيث قال في الايضاح لا يبيح للجنب الدخول في المسجدين ولا الاستقرار في باقي المساجد لقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فجعل غاية التحريم الغسل فلو اباح التيمم لكانت الغاية احد الامرين وجعل الاخص من الغاية غاية محال فلا يبيح كتابة القران لعدم فرق الامة بينهما هنا انتهى وفيه المنع من دلالة الاية على ما ذكره لان ارادة المساجد من الصلوة مجاز لا تصار اليه الا مع القرينة مع احتمالها لغير ذلك المعنى احتمالا ظاهرا وهو ان يكون متعلق النهي في احوال الجنابة الا في حال الجواز فاقربهما بالتيمم ولئن سلمنا ذلك لا منافاة في حصول الاباحة بدليل خارج وهو ثابت كما بيناه بل يمكن ان نقول ان الاية لنا لان قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر الى اخر الاية متصلا بذلك الاستثناء عن الحكم المذكور فكانه سبحانه قال لا تدخلوا مواضع الصلوة جنبا بدون الغسل الا ان تكونوا معذورين فيجوز لكم ذلك بالتيمم اما ان الصلوة موضعها فلقوله

جاز له من المقربين بذلك اذ لو قلت لك فاعلم انه ينبغي ان يعلم ان المراد من استباحة جميع ما يبيحه المتطهر بالماء ما لو كان مسوغ التيمم موجودا بالنسبة الى كل غاية غاية من المرض وعدم وجدان الماء ونحوهما وحيث يتحقق وقوع التيمم بكل منهما ابتداء دون ما اذا لبس كما في تيمم ضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض مثلا لا يبيح به مثلا مس كتابة القران ونحوها ولو حال الصلوة لعدم تحقق مسوغ التيمم بالنسبة لها واحتمال القول بانه انما شرع التيمم للاستباحة فانه استباح به حال بقاء تلك المرة وعنه سائر الغايات المتوقفة على الطهارة لانه تحقق وقوع التيمم لها ابتداء تمسكا باطلاق قولهم يستباح بالتيمم ما يستباح بالماء يقتضيه عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم لكل غاية غاية بل يكفي في تحصيله بالنسبة الى غاية خاصة لغير تعين فيها ثبوت ذلك المسوغ لتلك الغاية الخاصة فلا يجوز مس كتابة القران في المثال المفروض بعد الفريضة لانها امر من جهة التيمم لها قبلا او في الاثناء مجاز بعيد عن الصواب بل مقطوع بفساده من ملاحظة كلام الاصحاب والاخبار الفريضة بالتيمم لنافلة الزوال اداء في وقتها ولا اداء او عدم التمكن منه فيه مع عدوله عن صلوة النافلة وكان ذلك الوقت واسعا للفريضة فصلى بها بذلك التيمم المشروع للنافلة بضيق وقتها مثلا وان علم وجود الماء في الوقت وهو مقطوع بعدمه فالتحقيق ان يستباح بالتيمم سائر الغايات اذا كان مسوغ وقوعه ابتداء لكل غاية غاية باعتبار وجود المسوغ لها جميعا والا اقتصر في الاباحة على خصوص تلك الغاية التي قد ثبت المسوغ لها وعليه نزل كلام الاصحاب والاخبار والا لتبين صحة التيمم في الجملة من غير مسوغ وهو مناف للنصوص والفتاوى ثم انه لا تبعد النسبة على الوجه الاول على ما ذكره المشهور انه يستباح بالطهارة الترابية كما يستباح بالمائية امور منها الصلوة بالتيمم بالنسبة الى من تعذر عليه الطهارة المائية سواء كانت وضوءا او غسلا وكذا لا فرق في الصلوة بين النافلة مطلقا والفريضة كذلك ولا في الحدث المانع منها المرتفع اثره بالتيمم بين ان يكون من الاحداث الموجبة للوضوء

القول في احكام الموتى وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات ينبغي اكثار ذكر الموت والاستعداد له لما ورد في ذلك من الاخبار المتواترة معنى كالمرتفعة الى ابي عبد الله قلت لابي جعفر حدثني ما انتفع به فقال يا ابا عبيدة اكثر ذكر الموت فانه لم يكثر ذكره انسان الا زهد في الدنيا وفي خبر اخر عن رسول الله اي المؤمنين افضل قال اكثرهم ذكرا للموت واشدهم له استعدادا يستحب للمريض اخفاء المرض وترك الشكاية وحسن الظن بالله في كل ذلك للاخبار بل الظاهر استحباب ذلك الا ان يدعوا اليه الضرورة والظاهر عدم المنافاة بين استحباب واستحباب ايذان المؤمنين ليعودوه وليعودوه ولا مكان حمل الاخفاء على اخفاء خصوصية الداء وما يترتب عليه من شدة الالم وحمل الايذان على الاعلام اجمالا مع عدم الاخبار بما يرى عليه من السهر وغيره من الاذى يستحب عيادة المريض مطلقا اجماعا محصلا ومنقولا مضافا الى الاخبار الا في وجع العين ويستحب ان يؤذن اخوانه بمرضه ليعودوه وان يأذن لهم في الدخول عليه لكن ينبغي تخفيف العيادة ولا يطول الجلوس عند المريض الا ان يود ويطلب ذلك وينبغي ان يمد المريض يده الى المقام ولو وضع يده على احدا وسفرجل ونحو ذلك وان يدعوا العائد للمريض كما يستفاد من الاخبار كالمروي في الكافي عن ابي ميسرة قال سمعت ابا عبد الله يقول من عاد امرءا مسلما في مرضه صلى عليه سبعون الف ملك ان كان صباحا حتى يمسوا وان كان مساء حتى يصبحوا مع ان له خريفا في الجنة واعلم ان الظاهر انه في ما يستحب ان يلي المريض ارفق اهله به واعلمهم بسياسته واقومهم لله لتذكيره بر بما فيه من التوبة من المعاصي والخروج من المظالم والوصية بما اراد منها ولا يبتعد عن تعظيم ماء او شرائط الحاجة وان يبرى سيف يقظته ويستقبل القبلة لقوله من الحالين يا سنقبل القبلة ويلقنه قول لا اله الا الله لقوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله وليس للمريض ان يتمنى الموت وان اشتد مرضه لما ورد انه قال لا يتمنى احدكم الموت لضر نزل به وليقل اللهم احيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي وينبغي تجديد التوبة والاستغفار لانه تعالى قال فاعلم خطيئتها من تاب قبل السنة تاب الله عليه ثم قال وان السنة لكثير من تاب قبل موته بشهر تاب الله عليه

ثم قال وان الشيخ الكبير ومن تاب قبل موته بسنة تاب الله عليه ثم قال وان سنة الكثير ومن تاب قبل موته بشهر تاب الله عليه ثم قال وان الشهر لكثير ومن تاب قبل موته بجمعة تاب الله عليه ثم قال وان الساعة لكثير ومن تاب قد بلغت هذه واومى بيده الى حلقه تاب الله عليه

يجب الوصية على كل من عليه حق واجب لله تعالى او للناس اذا كان مما يجب فيه الغير سلوجوب انفاذ الحقوق مباشرة او استنابة وليستحب لمن كان وقد روي في الاخبار الحث الاكيد على الوصية وربما يظهر من بعضها الوجوب وحمل ما دل على الوجوب على القسم الاول ويحمل على شدة الاستحباب ان ربط بجامع واذا اشرف الانسان على الموت وهو وقت الشروع في نزع الروح يستحب حضور تلك الحالة احتضار الحضور اما لحضور عقله او الحال هذه كما ورد في الاخبار او لحضور الملائكة او لحضور اهله او لحضور المؤمنين لجهازه وتشييعه وهذه الحالة هي حالة السوق وشروع الروح في الخروج اعاننا الله في تلك الحالة الهائلة والمصيبة النازلة وسائر الدنيا وهدانا الى الاقرار عنها بالاقرار بالتوحيد والشهادة بالرسالة والاعتراف بالولاية لامير المؤمنين واولاده المعصومين وهذه الحالة هي ادهى ما يلبس لاغواء الناس ويقال انه لا يخرج احد من شوكة ومصارعة حتى اشرف عليه كل من شياطينه دم وقد يامروا بالكفر ولهذا ورد في الاخبار استحباب التلقين في هذه الحالة وروى عن ابي جعفر عن ابي عبد الله قال ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه يامره بالكفر ويشككه في دينه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا وفي بعض الاخبار كلمات الفرج وغير ذلك من الاخبار الكثيرة

اختلف الاصحاب في حكم الاستقبال بالميت حال الاحتضار قال في المقنعة اذا احضر العبد المسلم الوفاة فالواجب على من حضره من اهل الاسلام ان يوجهه الى القبلة ويجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها وذهب في شرح هذا الكلام بل علم الجزء الى الجزء ما ذكره من الاخبار الظاهرة في الوجوب وفي تذكرة باب القبلة من كتاب الصلوة معرفة القبلة واجبة للتوجه اليها في الصلوة ولاستقبالها بالذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم ونحوه في ط وبه قال في المراسم محمد ابن ادريس وسلار والشهيد في الكتب

وغيرهم وخالف فيه في ف وط وتذ وقال بالاستحباب هذا هو المحكي المنقول في بعض رسائل وعن المرتضى وعده في هي خرائب ادريس ولعله وهم في غير الموضع والا فانه في باب احكام الاموات صرح بالوجوب كما حكيناه والى المذهب ذهب جماعة من المتأخرين كالاردبيلي والمراد الاصفهاني وهو الظاهر من التذكرة وعنه في عد وكري التوقف فيحتج القائل بالوجوب بجملة من الاخبار ونقل الاخبار ثم حكم بضعفه وفيه ان صحيحها منجبر بالوشهرة والصحيح المروي عن ابراهيم الشعيري وغير واحد عن الصادق انه قال في توجيه الميت يستقبل بوجهه القبلة وتجعل قدميه مما يلي القبلة واشار الى ابراهيم لا ما يتوهم لانه ثقة لكونه في رواية ابن ابي عمير ولا باس باتباعه معمل عليه ولا ينافي ظلوم من صيغة الامر الصريح لظهور كون المراد بالجملة الجزئية الطلب الظاهر في الوجوب ان الظاهر ان المراد بتوجيه الميت توجيهه عند الاحتضار لانه المعهود فيصرف الاطلاق اليه الا انه غير واضح الدلالة على الوجوب والمروي عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله قال اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة والمراد بالميت هنا وفي جملة من اخبار الباب المشرف على الموت اجماعا لمنعهم لعدم القائل بالامر به بعد الموت مع انه هو الظاهر كتب اللغة ولانه لا قائل بوجوب الاستقبال به بخصوص حالة الموت بل هم بين قائل بوجوبه حالة الاحتضار دائما الى الدفن وفي خصوص تلك الحالة وقائل بالندب مطلقا فليحمل الاخبار المتعلقة على الميت على ان المراد به المشرف على الموت باب المجازات وغير ذلك من الاخبار المستفيضة الدالة عليه بل الشيخ في ف ادعى ان المراد بالميت المشرف على الموت اجماعا لعدم القائل بالامر به بعد الموت واحتج القائل بالندب بالاصل وضعف الاخبار سندا او دلالة ورد بانه لو كان واجبا لاشتهر لتوفر الدواعي واستدل المحقق في المعتبر بعد ذكر الاخبار الدالة على الوجوب بقوله فالوجه في الحكم بالاستحباب واحتمال ما استدل به الشافعي على الوجوب ضعيف لان التعليل في الرواية كالقرينة الدالة على الفضيلة مع ان ذلك الشارع في واقعة معينة فلا يدل على العموم والاخبار عن اهل البيت ضعيفة السند ولا تبلغ ان تكون حجة في الوجوب فذن ما ذكره الشيخ او لا لان الاستقبال في مواطن

الا دعاء حسن على كل حال التلقين ويشعر ذلك جماعة من المتأخرين والاقوى هو الوجوب لا بجميع منقطع بقاطع كيف وقد جاز من الاصل هذه الاخبار المعمول بها في محول القدماء والمتأخرين وضعفه بما لوفق والخاطب بذلك ذلك الشعار المحضر ممن حضره فلا يجب عليه وان لم يكن احد وان تمكن من ذلك فلو تمكن فقد شرط عليه لا يبعد من وجوب السعي في تحصيله وحضوره اذا لم يحضره احد لما ذكر كما انه اذا لم يستقبل بموت على غير القبلة وعلى هذا التقدير فهل يجب تحصيله بذل الاجرة اذا لم يحصل متبرع الظاهر العدم لانما الماتن عليه على الامام اذ لا شيء على الاجرة على ذلك الكلام في ان لو كان الحاضر مقصرا العاجز لتحصيل قوت واجب والمحرم الطريق في ذلك سابع فروع الاول صرح جماعة من الاصحاب انه لو اشتبهت القبلة سقط الوجوب لعدم توجيهه الى الجهات المتعددة في حالة واحدة واحتمل الشهيد في الذكرى وجوبه ولعل الوجه فيه حصول العلم بالتوجه الى القبلة لبعض من الاحتضار لان حالة الاحتضار لا تبين حالة لا تبين كله والمقبول البقاء بالمعسور وفي ثبوت جواز توجيهه الى الجهة المشكوكة في الصلوة وانه كما ترى ضعيف والظاهر وجوب توجيهه الى الجهة المظنونة التي يتعين التوجه اليها في فرض الاحتياط وسقوط وجوب الاستقبال ليقدر في محل الجهة المظنونة احيانا لخوف عذر او سبع او نحو ذلك من الاعذار الثاني هل يسقط الاستقبال بالموت او يجب دوام الاستقبال به في جميع الاحوال الى الدفن يحتمل ذلك استصحابا الثابت والعدم لعدم الامتثال والاصل البرائة والاحوط هو الاول والاقوى هو الثاني وفي الذكرى ظاهر الاخبار سقوط وجوب الاستقبال بموته وان الواجب ان يستقبل القبلة وفي بعضها اشعار بدوام الاستقبال وينبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلفت الهيئة عند ذلك والظاهر انه اراد بالاخبار الظاهرة في السقوط الجمل الاول بحيث الاقرب العدم لقوة الاصل مع عدم وجود ما يعتمد عليه والاقوى سقوطه بعد الموت استناد واستدامة للاصل والنص المختص بحالة الموت وقال في من منها الشهيد بعد وجعله احوط لا للاصل لعدم وجوب بابه بل لما روى الامر به بعد وذلك لان دوام الاستقبال به ينبغي ان يحمل كحالة الاحتضار الثالث مقتضى الروايات المتضمنة انه لا فرق في وجوب الاستقبال بين الذكر والانثى والصغير والكبير والعاقل وغيره اذا كان مسلما او بحكمه لعموم مدرك الحكم

او الملائكة الجاري مجراه وكيفيته بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا للقبلة بلا خلاف ولشيخة كثير الى علمائنا اجمع حمل الجملة من الاخبار بعضا الى المروي في يسك وغيره من الاخبار تلقين المحتضر من العمود قد تقدم ما ينبغي للميت القبلة فيستقبل بوجه القبلة لانحصاله معرضا كما يجعل الناس والظاهر اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه اذ لا يجب الحاق العامة الكتاب كما يعمل عليه ويقتصر في الصلوة على اربع تكبيرات الثالث التوجيه على النحو المعروف من على الكافي بمعنى انه يسقط عن الباقين بفعل البعض اجماعا بل ضرورة بل الغرض حصوله في الخارج كيف اتفق فليقط بفعل الميت نفسه بفعل غير المكلف لكون وجوبه توصليا كالاغلال ولو ظن قيام الغير به كفى التبري ولئلا يلزم العسر والحرج ولا اجرة لها الا ان يغيض فيه بالحيطة الوجوب تولبة وان توقف الجواز على اذنه لو لا انه ولو توقف استقبال الاجنبية على المس المحرم سقط ولو توقف على نظر محرم اشكال ويستحب عند ذلك امور انه الشهادتين والاقرار بالائمة وكلمات الفرج ونقله الى مصلاه الذي كان يصلي الصلوة فيه او عليه غالبا اذا اشتد عليه النزع ثم ان ظاهر الاكثر اختصاص الحكم مع ما لا يصلي فيه لا عليه ولكن التعميم نظرا الى ظواهر بعض الاخبار كما صنعه بعض ولعل ان ظاهر الاكثر استحباب ذلك مطلقا ولكن الاخبار مختص بما اشتد عليه النزع وليس في المكان المباح الثقا فاما الى المروي عن ظهر موليانا الرضا فيه اذا اشتد الوالد عليه فحوله الى المصلى الذي كان يصلي فيه وان ابيت ان تسعوا ان وجهه يجزيك بيته او وجهها او اسمعه اذنه النقش وغرق ذلك كما يفعلها الناس ونحو المروي عن ذلك ثم انهم اختلفوا في كلمات الفرج لاختلاف الاخبار بعضها وتاخير ابي المروي خراب البصرة عن الصادق يوم الجمعة لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن وما فوقهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وغير المقيد زيادة وسلام على المرسلين قبل التحميد ولعله قال بعض الزيادة نظرا الى مقدمة مولانا الرضا عليه السلام ليستحب الاسراج عنده اذا مات الميت بلا خلاف فيه وربما ان بعض الاخبار الغير الوافية على المدعى الا انهم عملوا به للتسامح كالمروي في

عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله بالسراج في البيت الذي كان
يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ثم امر ابو الحسن موسى بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق
ثم لا ادري ما كان وهذا كما ترى غير المدعى الا ان اشتهار الحكم بينهم كاف لانه انما تضمن الاسراج
في البيت الذي كانت يسكنه اما بعد الدفن لعله لم يبق فيه ليلا او نهارا او ليلا ونقل عنه الى موضع
اخر للاستبشار بتعجيل الدفن فلا اسراج ح ودفن بعضهم بعد انقضائه ونحوه ان دلالة الحديث على الحكم
المذكور بالعموم وانما اذا دلت بالاسراج في بيت كان يسكنه ولسيدام ذلك فدل ان لا يترك
الميت بغير اسراج ولا ظلمة الى ذلك بين صوت ليلا او نهارا وبقي لو بليغ الى الليل
ولا بين الاسراج بالسراج المعهود او باجرام الحطب وغيره لان المقصود الظلام وان كان في كلام
وكذا يستحب ان لا يترك وحده افتى به جماعة من الاصحاب بل لم اجد خلافا فيه مضافا الى المروي عن الكاظم
عن ابي عبد الله قال ليس من ميت يموت ويترك وحده الا ولعب الشيطان في جوفه ويستحب قراءة
القران عند المحتضر حالة الاحتضار وبعد مفارقة الروح وصلوح بان يقرا عنده حال النزع تخفيفا
وبعد خروج الروح استيناسا له عن الاهوال المتوقعة رفعها الله عن جميع من لا ينبغي الاتيان في الكلام
كلام جماعة من الاصحاب استحباب القران عند الاحتضار وبعد الموت قبل الدفن وبعده وربما
اقتصر بعض الاصحاب على ذكر الاستحباب خصوص الصافات ويس يامرون على ان تلك حال الاحتضار
وفي كشف اللثام عن البيان انه قال في اسوع ليس وهو في سكرات الموت جاء رضوان الحبيبة
لسرفه من ابهر شراب الجنة وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض
من حياض الانبياء الاخرى استحبا وان قطع القران وان كان فيها خصوصية لا يوجد في القران
ويستحب تغميض عينيه بعد مفارقة الروح والطباق فيه بلا خلاف فيه من احد ولئلا
يقبح منظره وشد لحيته ومد يديه الى جنبيه ليكون اطوع للغاسل واسهل للادراج وتغطيه
بثوب بلا خلاف فيه مضافا الى المروي عن زرارة والمروي عن ابي كهمش والمروي عن ابان بن عثمان
وغير ذلك من الاخبار وكذا يستحب ما سابقه لذلك وكذا يستحب تعجيل تجهيزه بعد اليقين

لمنوع

من غسل وكفن والصلوة عليه ودفنه بلا خلاف فيه مضافا الى الفرض اكرامه كما في الخبر بل روى لو مات بالنهار
لم ينتظر به الى الليل ولو مات بالليل لم ينتظر به الى النهار فالمصابيح رحمكم الله ثم انه
لو اشتبه موته يجب التربص به الى حصول العلم بالموت بالعلامات الدالة عليه
فلا يجوز التعجيل فضلا عن رجحانه او وجوبه فيجب الانتظار ايام الا ان المبادرة الى تجهيزه والحال
هذه خيانة على الحي المعلوم احترامه والتحديد بالثلاثة بمقتضى النصوص وكذا تغير وحصول الرائحة
ويكون الاستبراء باخبار الاطباء وقد ذكروا الاصحاب الاخبار وغير ذلك كانخساف صدغيه
وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه الى غير ذلك من العلامات
وفي ذكري والمتيقن حياته كالمصعوق والخائف من الحرب او السبع او المتردي من جبل ينتظر به
علامات الموت كاسترخاء رجليه وانفصال كفه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخساف صدغيه
وشخوص الحدقة ويكون بالغا السهدين في حصول ادعية تقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة
وغير ذلك من العلامات المذكورة والاطباء كما ذكر العلامة في الكتاب الكبير الا ان الموجود في الاخبار
ما عرفت ثم انه اذا كان الميت مصلوبا لا يترك على خشبته ازيد من ثلاثة ايام اجماعا كما في
والاخبار لا تفي بذلك ولكن الاجماع كاف فيه وقد صرح الاصحاب بكراهة وضع الحديد على بطنه
او صدره او نحوه من الاجسام الثقيلة وادعى الاجماع عليه بعضهم ولعله كاف وان الرفق
المامور به ولكن الاخبار خالية عن ذلك وقال في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ ونقل
عن ابن الجنيد انه قال يضع شيئا على بطنه يمنع ربوها بل حكي عن العامة انه امر بجعل الحديد
على بطنه ولم يعرف ماخذهما ويكره حضور الحائض والجنب عنده من ادنى المنكر
ولعله لا خلاف فيه بين الاصحاب ومقتضى الاخبار لحصول الكراهة في حال الاحتضار والنزع
الروح ومراجعة الملائكة وربما ينقل عن بعض الاصحاب الحكم بالاستمرار بعد الموت واطلاق الحائض
لمن انقطع دمها قبل الغسل فيثبت الكراهة فيها ولو خصت بان الدم لم يكن بعيدا الا
انما الفرد الظاهر البيض نعم يكون لها ادخالها في القرب لسياق الاخبار ويكره ان يترك وحده لما روي

عن القشم انه قال ليس من ميت يموت ويترك وحده الا ولعب الشيطان في جوفه القول
في غسل الاموات وما يتبعه من التكفين والتحنيط والدفن وغسل المس لا خلاف بينهم في
فضل غسل وعظم اجره فعن سعد الاسكاف عن ابي جعفر انه قال ايما مؤمن غسل مؤمنا
فقال اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن قد اخرجت روحه وفرقت بينهما فعفوك عفوك
الا غفر الله تعالى له ذنوب سنة الا الكبائر والمروي عنه فيما ايما مؤمن غسل مؤمنا
فادى فيه الامانة الا غفر الله تعالى له قلت وكيف يؤدى فيه الامانة قال لا يخبر بما يرى وحده
الى ان يدفن الميت وفي بعض الاحلام ان قوله وحده الى ان يدفن من كلام الصدوق والمراد
منها اخفاء ما يراه الى ان يدفن وفي المروي عن ابي جارود عنه فاكان فيما ناجى الله به موسى
ربه فاما المؤمن غسل الموتى فقال اغسله من ذنوبه كما ولدته امه اذا عرفت فاعلم انه لا خلاف
بين الاصحاب في ان احكام الميت كلها من فروض الكفاية ان كانت واجبة او ندبا ان كانت مندوبة
وقد ادعى الاجماع جماعة من الاصحاب في كره غسل الميت المسلم وتكفينه والصلوة عليه
من فروض الكفاية باجماع العلماء في الكفاية وهو اي الغسل واجب على الكفاية لا على الاعيان
فاذا اتى به بعض المكلفين سقط عن الباقين وكذا في احكامه المتعلقة به من توجيهه الى القبلة
وتكفينه وتحنيطه ودفنه لا يدل الكفن والحنوط وماء الغسل فانه مستحب كما اتى عليه في الروضة
ومعنى فرض الكفاية في الجملة الكل بما اسنده على وجه تقتضي وجوبه من ايهم كان وسقوطه بقيام من
الكفاية في تلبس به من تمكن القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى بالاتمام ومتى لم يتبع ذلك
اثم الجميع المتمكن عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه والحاصل
ان جمع من الاصحاب ادعى الاجماع على ذلك في بعض الاحكام من غير فرق والقطع حاصل بالنسبة
الخصوصية واتحاد الجميع الكفاية وان الحكم في المسئلة على وجه ما يستمع من السحاب النجوم
... الاجماع كما عرفت واما ... غير مصرح من الادلة من حال هذا الجميع ما ادعي من اتراك واجبا الكفاية

نه

فان الخطابات بها كاشتباهها الجمع ومع هذا حكم الاصحاب بالسقوط بفعل البعض كما في العزل
والطفاء الحريق والقضاء والافتاء وتحمل الشهادة واداء منها وقبول الامانات والوصايا وغير ذلك
مما هو مذكور في مظانه وسموه واجبا كفائيا والظاهر ان السبب في ذلك هو انه وان كان الاصل
في الامر الوجوب على الاعيان يجب بارادته وتعلق الامر بكل من دخل تحت الخطاب
لكن قد يمنع مانع عقلي او شرعي وعادي من ارادة التكرار او الاجتماع من الجميع على الفعل
واستوفيح ذلك عن حال انقاذ الغريق واطفاء الحريق فان الخطاب بالطالب نوجبت الى كل
من علم به وتمكن منه لكن لعلم قطعا عدم ارادة اجتماع الجميع على تحصيل الانقاذ ذلك عادة
والعلم ايضا لو انقذ واحد من الناس واراد الاخر اعادته الى الماء او النار ليتمكن انقاذه لم يجز ذلك
ولمنعه الشرع ومنع فيما العادات وكذا الحال في نظائره وهكذا الحال في احكام الميت من منع
شرعا التكرار وعادة وعقلا الجميع على ما عليه او لازم ذلك السقوط بفعل البعض وانه لو
لم يجب لعصوا فيتم قيود الذين اصطلحوا عليه وسموه كفائيا والحاصل ويدل على كفائية
احكامه مضافا الى الاجماع جملة من الاخبار كالمروي عن السكوني عن الصادق قال قال رسول الله
اذا مات الميت اول النهار فلا تقيل الا في قبره والمروي عن جابر عن ابي عبد الله انه قال ولا تنتظروا
بالصلوة على الجنازة طلوع الشمس ولا غروبها وعنه قال قال رسول الله يا معشر الناس
لا القين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به
الليل عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم الله فقال الناس وانت يا رسول الله يرحمك الله الى غير ذلك
من الاخبار التي لا تنفي من اشتمال بعضها الى بعض الاحكام لاشتمال القائل الفضل وما ورد
في اولويته ولي الميت في احكامه كما ياتي لا ينافي الكفائية التكليف بها اذ غايته اشتراط
العمل باستئذانه مع الامكان ولا منافاة فيه لوجوب الحكم او استحبابه فلا ما قيل الى دعوى كون
الاولوية المذكورة على جهة الاستحباب كما في الغنية وتبعه بعض المعاصرين ولا الى انكار الكفائية
الكفاية في الاحكام المذكورة ودعوى اختصاصها بالولي كما يظهر من بعض حيث قال انا لا نظن الكفائية

من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ونحوها الى الملقنين يحتمل من المستحبات ايضا انما هو
الولي كاخبار الغسل واخبار الصلاة والدفن والتلقين ونحوها كما ستقف عليه في مواضعها
واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها الى الولي الا ان الخطاب فيها توجه الى اهل الميت
دون كافة المسلمين فيمكن حمل الملاقي على ما دل عليه تلك الاخبار ولا نعرف الاصحاب مستدلا بها
السابق من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق ممن نقل فيه خلاف ولم يات في عبارته
ثم نقل كلام الشهيد في شرح الارشاد المذهب الصحيح في اوله مسائل استحباب تعجيل الميت
حال الاحتضار واعلم ان الاستحباب في هذه المواضع كما انه ليختص بالولي وان كان الامر فيه اوكد في بعض
الاخبار روايات الاصحاب ايدي على الحصر بذلك ثم نقل في حاشيته الكافي عنه انه قال والاقوى ان اجنبي
الولي من الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة ثم ذكر صاحب ابطال ذلك انتهى بل قال في موضع اخر
لو اخل الولي بذلك ولم يكن ثمة حاكم شرعي يجبره على القيام بذلك ولم يكن ثمة ولي انتقل
الحكم الى المسلمين بالادلة العامة ويدفع جميع هذه الادلة نظر بين لان ما ذكر يصح على اصله المعهود
بالاخبار السابقة وطريقه غير طريق ما ذهب اليه العلماء من حجية الاجماع الذي هو من اقوى الادلة
فالاقوى ما ذهب الاصحاب اليه ايضا الا انه لو نقل احد بما اختاره فيرد القول بانه لا معنى لجعل الشرط
امرا غير مقدور للمكلف وهو رضا الولي لفعل غيره بل نعم كون الشرط هو الاستيذان المقدور وعلم
الرضا من موانع الامتثال في بعض الاحوال فلا يقدح ذلك في صحة التكليف مع ان رضا الولي
وان كان من فعل غير مكلف لا اثر له لاستحالة توقف الوجوب الكفائي عليه بعد فرض عدم امتثال
منه فان الشرائط للوجوب الكفائي المطلوب من العامة الخارج ليس من المكلف على امر غير مقدور
كما لا يخفى فينتظم ما ذكرنا من ان الواجب الذي اصطلح اهله وسموه كفائيا واما ما توقف عليه الواجب
من مؤنة التجهيز كثمن الكفن والحنوط واجرة مكان التغسيل وشراء الماء او الدلو والرشا
ونحو ذلك من الموقوف على بذل الاموال فهل يجب على المسلمين بذله من غير خلاف بين الاصحاب
بل المعروف من فضل العمل بما توقف عليه من المقدمات الغير المالية كتقطيع الكفن ونقله الى المغتسل

الامر بمباشرته اوامره لغيره واشتباه دون ذلك

ومنها

وحمله الى حضرته ونحوها فاما بالنسبة الى المالية فالواجب من الكفن والمستحب منها للاجماع المعلوم
والمنقول في كره وكرى وشرح وغيرها على اخراج كفن الميت من صلب المال مقدما على الديون
والوصايا بل المحقق في المعتبر نسبه مذهب اهل العلم عدا شذوذ من الجمهور فانهم جعلوه
من ثلث التركة وكذا ادعى الاجماع جماعة ايضا على ان كفن الزوجة على زوجها والمملوك على
مالكه لكونه من المؤنة والنصوص وافية الدلالة على فضل ذلك بين الاولين وعلى ما هما
كفتاوى الاصحاب المستفيضة كالشياع فيها ونقلوها صدق بين الفرق بين الكفن
وغيره من المؤن في عدم وجوب بذله على المسلمين وان تامل في وجوب غير الكفن
على الزوج الا ان غرضنا الرجوع لبعض من التركة الا الى المسلمين الفعل يكون محل جميع المؤن
من التركة مع وجودها فيما استثني من الزوجة والمملوك وقد صرح جمع من الاصحاب بانه لا يجب ما
عدا الكفن بل في الاخذ من التركة منهم الفاضلان والشهيدان والكركي وصاحب المدارك معتمدا
عليه الاجماع كما ادعاه في نهج البلاغة وهو الحجة في الحصار المأخذ في التركة وعدم وجوب بذل شيء من ذلك
على كافة المسلمين كما فيصل في اصالة البراءة وظهور اختصاص الخطابات الواردة في التغسيل والتكفين
بنفس الاعمال وصفاتها القريبة دون على بذل الاموال ولعل من ظواهرها ما اشرنا اليه
من النصوص الواردة في الكفن اذا الظهور وحملها على بيان المستحب انه المفهوم بما قابل المسألة
بل الشعر كلما انتم فانحب من لم يكن له كفن دفن عاريا ولا يجب على المسلمين بذل الكفن او الكافور ونحوها
بل يستحب لهم وورد في بعض الاخبار جواز شراء الكفن من الزكاة نحو جواز قضاء الدين عن الميت
الذي لم يترك ما يوفي منه دينه من الزكاة بل الجواز هناك اولى واما الرواية على المسلمين
كما ان احاله وكلاء وحامله الا ان الغدر الواجب عليهم هو الاعمال البدنية دون صرف الاموال
بل في ك وغيره دعوى الاجماع على عدم وجوب البذل على المؤمنين كما بان الاتباع الى الاكثر منها
مضافا الى انه لو وجب شيء من ذلك على الاشخاص كشهرة اصل العمل للتعميم من الاثر المنتشر
الكفايه

خلافه فلا اتفاق بعد ذلك الى دعوى اصالة الامر المستلزم لوجوب ما لا يتم الا به بعد ظهور كون
الواجب بالنسبة الى المكلف المذكور من المسلمين ولا المال العظيم او رد في فضل الميت من صار
اصل الخطابة المعلوم وجوبها الا يجعل من المال في تحصيله الظهور النبوي في خصوص الكفنية
دون المشاركة فيحو المقدمات المذكورة مع ان عموم التبويب مخصوص بما فرجح من الادلة
الفارقة بين الامرين كما فرق فيحيى فيحرر غيره من الفروض الكفائية مثل الجهاد وانقاذ الغريق
واطفاء الحريق الواجب فيه بذل ما توقف عليه من المال لاطلاق الامر بذلك واشعار ما يوجب الله وجوب
في المشروطة في الفروض المتعلقة بالميت لعل السر فيه كون الجهاد حماية لبيضة الاسلام كما ان في
الانقاذ والاطفاء حفظ للنفوس المحترمة فيجب بذل المال فيما يتوقف عليه ذلك بخلاف ما نحن فيه
فان الغرض اكرام الميت واحترامه ووجوب بذل المال ربما اوجب دخول النقص والاذلال عليه
وعلى اوليائه ومن هنا انه لو فقد ما يكفن به من التركة دفن عاريا خرج كما في ركاز من خلاف بين
الاصحاب لاجعو وجوب بذل المال للمسلمين فيكفن منه لكونه من المصالح المعدة لها كما يجوز بل يجب
تكفينه من الزكاة من سهم الفقراء او من سبيل الله ان لم يحصل ما للجهاد ولو دفعت الزكاة الى اوليائه
ليكفنوه لكان اولى كما تضمنه الخبر بقي الكلام في ان المعتبر في السقوط في الافعال المذكورة من المكلفين
العلم بوقوع الفعل على وجه شرعي تام يكفي الظن الغالب بذلك والى الاول ذهب الفاضل في التذكرة وابن
فهد والسالك واختاره ليفيد المحدث في اثنى وجماعة من الاول وهو الاقوى لتحقق التكليف وعدم ما
دال على سقوطه بغير العلم خلافا للقدوة والجامعة حيث قالوا بكفاية الظن الغالب نظرا الى ان العلم بان
الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف بالممتنع وانما الممكن تحصيل الظن ولا استبعاد حضور اهل البلد
جميعا بل في وفرعوا عليه انه لو ظن قوم قيام غيرهم به سقط عنهم ولو ظنوا عدمه وجب عليهم ورد بان الظن
المحتوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم بل لا دلالة لا لتحصيل العلم بفعل
الغير في المستقبل يمكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له والا استبعاد غير معلوم وبالتسليم فيه فحوا

في الواجب عند تغسيل الاموات

الواجب عند علم العلم بقيام الغير به وان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون
مع ان الشهيد صرح بضعف هذا القول وقوى في الذكرى حيث قال ان العلم بقيام الغير حاصل كالشاهد
او الخبر جماعة توجب العلم والا فالوجوب وجوبا مضيقا حتى يجب حضور اهل البلد جميعا ابتداء
نعم من علم الموت وجب عليه الحضور للقيام بالواجب اذا لم يحصل العلم بقيام الغير بذلك لا فيه
اذ الغالب حصول العلم العادي بذلك في بلاد المسلمين وقد اكتفى بعض الاعلام منهم العلامة
في حصول السقوط وقال الاردبيلي ان شهادة العدلين ان كانت بان الفعل قد وقع فسلم دون
ما اذا كانت بانه يقع او يلبس فيه ولا يخفى ان اخبار العدلين بان الفعل قد وقع اذا لم يحصل العلم به
انما ينفع لو ثبت انه حجة في جميع المواضع والنظر فيه مجال
لا خلاف بين الاصحاب في العمل به
في وجوب تغسيل المسلمين من الكبير والصغير حتى السقط اذا استكمل له اربعة اشهر فيما يقبله الغسل
العامة والخاصة وخلاف ابي حنيفة في فرع الصغار كعبرة واما السقط اذا استكمل له اربعة اشهر فلم
من الاصحاب من تامل فيه بل عن ظاهر المعتبر دعوى الاجماع عليه وفي المنتهى نسبه الى اكثر اهل العلم
ولو حكي الخلاف فيه الا من العامة وفي كشف اللثام نفي الخلاف عنه الا من العامة ونسب الذكرى كما عن غيره
قبوله رواية تغسيله الى الاصحاب ولم يسند الرد في ذلك الا ان ظاهر الذكرى ومجمع البرهان والمدارك
ولم اجد في الاولين ما يقتضي الرد دعوى ذلك ولا خلاف انه غير الجنين في وجوب تغسيل السقط ثم قال اما
ان الاربعة مظنتها والوجه في ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في تتم وتجري فيه الروح
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحياة وفي المرفوع عن الصادق اذا بلغ اربعة اشهر فقد صارت فيه الروح
وهذا الكلام لا دلالة فيه على الرد لان الظان اسند الى دليل المدارك في وجوب تغسيل من تم له اربعة اشهر على الولوج
الحياة فيه بل يجب تغسيله وان قلنا بعدم ولوج الروح فيه لقيام الادلة على وجوبه المشتمل على
اجماع محكي ورواية كالمرفوع عن زرارة عن الصادق قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل والمرفوع عن سماعة
عن ابي الحسن الاول عن السقط اذا استوى خلقه يجب عليه الغسل واللحد والكفن فما كان ذلك يجب عليه

وان اولي الناس به اولى بتغسيله
اما الاول
م

ورواه الشيخ بطريق آخر حسن عن زرارة انا استوى لعبد فواجب عليه والاستدلال بها ابن الرواية
مبني على الاستواء بعد اربعة اشهر كما ادعى استفادته من بعض الروايات الا انه على استقرار النطفة في الرحم
اربعين يوما ثم تكون علقة اربعين يوما ثم تكون مضغة اربعين يوما ثم يبعث الله ملكين خلاقين
فيقول لهما اخلقا كما اراد الله نحو ذكرا او انثى وفي دلالته على حلول الاستواء بذلك نظر
والاقرب ان يحمل ما دل على التغسيل باستكمال اربعة اشهر على الاستواء في ما ابن ابي قرة كرواية
زرارة ومقطوعة احمد بن محمد قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل واما اذا كان له دون
الاربعة فلا الحمل للاصل والاجماع وعدم حلول الموت فيه ومثله الحمل المروي عن مكاتبة ابن الفضل
عن ابي جعفر في السقط يدفن بدمه في موضعه مضافا الى مفهوم ما تقدم من النصوص واما الكافر
فلا يجب تغسيله بلا خلاف فيه من الاصل واستصحاب الدليل وعدم الفائدة في الغسل لكونه نجسا
تغسيله لا شفاعة ما يدل على شرعيته وفي الذكرى والنهاية الاجماع الامر على انه لا يجوز غسل الكافر
بل في بعض الاخبار النهي عن الغسل والقيام على القبر وان كان الكافر ابا ولا فرق في ذلك بين جميع
اصناف الكفار وان كانوا منتحلين للاسلام كالخوارج والغلاة والمنكرين لما علم ثبوته من الدين ضرورة
ويحكم الكفار اطفالهم ومجانينهم لما دل على كونهم من الاتباع والاخبار منها الصحيح المروي عن ابن سنان
عن الصادق عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار واما المخالفون لاهل
الحق فحكم المرتضى بكفرهم ونجاستهم فلا يجب تغسيلهم الا للتقية فيجب واما على القول باسلامهم
فنقل عن الجماعة جواز غسلهم وادعى الشهيد عليه في الرياض وكشف الالتباس وفي الذكرى
بل في بعض كتبه وجوب تغسيل المخالف وحكى عن كشف اللثام انه قال ان لم يوافقه قال ذلك وفي نهج
جعل الوجوب مذهب الاكثر ولعل مقصودهم من حكمهم بالجواز انه متى جاز وجب ولا ينافيه حكمهم بالكراهة
لعدم المنافاة بين الكراهة والوجوب لان الشهرة على الجواز غير ثابتة كيف وظاهر المفيد عدم ذلك
بل نسب القول بعدم الجواز الى المشهور وكيف كان فالاقوى عدم الجواز وفاقا للشيخ والمفيد
والمحكي عن ابن الجنيد وسلار وابن ادريس والفاضل وصاحب الرياض بل هذا هو الاشكال والحكم بكفرهم ونجاستهم

مثلا كافرٌ بالاسلام او بعيدا بكل تكفيره

كالمرتضى وغيره للاصل وفحوى ما دل على المنع من تغسيل الكافر فان المخالف كافر في الاخرة بلا خلاف
والظاهر ان الموت يلحق به الكفر الاخروي ولان الغسل نوع اكرام للميت لا يستحقه الا من آمن
بالله واليوم الآخر ولان غسله غسل اهل الخلاف وان كان في غير محل التقية ومن المعلوم انه لا يجب لغير النظر
الذي شرع لاجله التغسيل واما وجوب تغسيل من هو بحكم المسلم كالطفل المحكوم باسلامه شرعا
لتولده من مسلم او مسلمة ولو كان اسلام احد الابوين طاريا على التولد وسواء اسلم قبل تولده او بعده
كاللقيط اذا ادعى المسلم بنوته لعدم المعارض له او لا التقاطه في دار الاسلام او الكفر مع وجود
مسلم فيها يمكن تولده منه او لسبي المسلم له مع عدم مصاحبة احد الابوين معه فانه محكوم باسلامه
تبعا للسابي كما ان بعضهم حكم بطهارته واستمرار عدم نجاسته وتحقق وجوب الصلاة عليه في محل النظر
هذا ان وجوب تغسيل الطفل المحكوم باسلامه للتبعية وعموم ما دل على تغسيل الميت
في عموم ما دل على تغسيل الاموات وفي حكم اطفال المسلمين مجانينهم فان اسلامهم تبعي ان فارق الجنون
حال البلوغ اما الطارئ بعد الاسلام والبلوغ فان اسلامهم اصلي كاسلام الثاني والنبي على الاظهر
ولو كان المسبي من ولد الزنا فانه يحكم باسلامه تبعا للسابي كما ان بعضهم حكم بطهارته وحلية السبي المتعة
بل بكفنه ويصلى عليه وفي الحكم باسلامه بمحل اخر كما في المعصوم ويجب تغسيل الطفل المحكوم
باسلامه التبعي وهو ما لا اشكال فيه في المخلوق من ماء الزاني المسلم نظرا الى انتفاء التبعية شرعا
ومن تولده منه حقيقة وكونه ولدا لغة فيتبعه في الاسلام ولا كلام فيه في فرع قال الشهيد
عنه بوجوب تكفين السقط القطع الثلث وتحنيطه لتحط الى انه المقبار الكفن وتحنيطه بلا خلاف
ولا يجب الصلاة عليه فيقول انها غير واجبة ولا مستحبة بلا خلاف فيما اعلمنا
والشهيد الذي قتل بين يدي النبي او الامام اذا مات في المعركة لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن
بثيابه ودمائه ولا فائدة للغرض لهذه المسألة لكونه قليل الحدوث نعم الملاق الشهيد اولى القتيل
في سبيل الله شامل المقتول في حضرته وغيبته فلا يختص الحكم بالمقتول بين يدي الامام او نائبه الخاص
وانا ادعى الشهيد عليه في جميع الفائت بل الظاهر عموم الحكم الى النائب العام كالفقيه المستجمع للشرائط في [illegible]

شهيد في سبيل الله وليس فيه

الفتى او اسبق في سبيل الله في الفقه او العقيدة

كما هو الظاهر لكل من لم يوجب فيما يذكر الامام كالشيخ والعلامة والشهيد في الذكرى والشهيد اما
في المعركة لا يغسل ولا يكفن ذهب اليه علماؤنا اجمع وبذلك مرة في المعتبر بل الاقرب اشتراط
جهاد سائغ ثم قال حتى يجب الجهاد وان لم يكن الامام موجودا او الظاهر مع عموم ذلك وهو
الاقوى لعموم الاخبار الا ان يقال بانصراف الاخبار الى المقتول بين يدي الامام والنائب
في العموم فلا وجه له ولا فرق فيما ذكرنا بين الكبير والصغير والحر والعبد للاطلاق ولا بين المقتول
بالحديد وغيره من الخشب والصدم واللطم ثم ان اسقاط غسل الشهيد وتكفينه وغيره انما هو فيما اذا مات
في المعركة من حينه كما صرح ابن زهرة بلا خلاف واما لو نقل من المعركة وكان به رمق ثم مات فلا حكم
بالسقوط بلا خلاف فيه بل في الغنية الاجماع عليه وكذا لو انقضى الحرب وكان به رمق ثم قضى
بعد القتال ولو ساعة كما صرح به في بعض الاخبار كما في الذكرى من كفاية ادراكه حيا وان لم ينقض الحرب
في وجوب الغسل ولا بعد المعركة ولا فرق في الشهيد بين من قتله المشركون او البغاة بلا خلاف
وفي المنتهى نسبه لعلمائنا وقد روي عن ابي جعفر عليه السلام ان عليا لم يغسل عمار او لا هاشم
ولا حنبه ولا دفنهما في ثيابهما ثم انه لو مات بعد انقضاء الحرب بعينه او ادركه المسلمون فالظاهر وجوب تغسيله
ان مات في المعركة وكذا لو مات بعد نقله من المعركة وان كان قبل انقضاء الحرب لعدم صدق كونه
مقتولا بين الصفين لقوله في صحيحة ابان الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فان الظاهر ادراكه بعد انقضاء
الحرب او بعد نقله من المعركة ولو قبل انقضاء الحرب او مات في المعركة بعد انقضاء الحرب قبل ان يدركه
المسلمون لم يسقط سقوط الغسل عنه ولو مات في غير المعركة فالظاهر وجوب تغسيله والعبرة
في انقضاء الحرب الى العرف ولا يضيع في استمرارها انصراف الى بقية الذين لاصلاح الصف واشباه ذلك
وشبههما ويكفي في معرفة ان قتله في المعركة ولو لم يكن به اثر القتل لان القتل لا يستدعي الاثر
بل لو وجد غريقا او محترقا او مترديا لكفى بلا خلاف خلافا لابن الجنيد حيث حكم بوجوب الغسل
هذا كله في الغسل والكفن والتحنيط واما الصلاة على الشهيد فلا خلاف بين الامة في عدم سقوطها
مضافا الى الاخبار كما تروهما امور لا بد من التنبيه عليها الاول هل تقبل الشهيد الجنابة

او الحيض والنفاس او الاستحاضة او المس ففي العلامة وثاني الشهيدين في الذكرى لو كان الشهيد
جنبا قال الشيخ لم يغسل وبه قال مالك لعموم الخبر في الشهداء وقال ابن الجنيد والمرتضى يغسل
وقال في موضع آخر لو طرت المرأة من حيض ونفاس ثم استشهدت لم تغسل وقال احمد كالجنب
ولو قلت في الحيض والنفاس سقط الغسل عنها لان الطهر منهما شرط فيه وهو خلاف فيه ابن الجنيد
والمرتضى كما عرفت نظرا الى الخبار التي تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب لكونه خرج جنبا
لانه لما ابى سمع الهيعة خرج الى القتال وروي عن العيص عن مولانا الصادق في الجنب
يغسل من الجنابة ثم يغسل بعد غسل الميت وفيه انه لعله كان من تكليف الملائكة خاصة ولذا
ترك النبي تغسيله وخبر العيص ظاهر في غير الشهيد ومعارض بالمرفوع عن زيد عن الباقر في الميت
جنبا يغسل غسلا واحدا يجزي للجنابة وتغسيل الميت وقد يقال ان اجزاء الغسل الواحد
عن الجنابة وغيرها لا يستلزم سقوط غسل الجنابة بحيث لا يتحقق الغسل اصلا فان كلا من الجنابة
والموت يقتضي التغسيل وسقوط غسل الموت بالشهادة لا يستلزم سقوط غسل الجنابة
فالاولى ان يقال في رده ان الاصل براءة الذمة المكلفين من تغسيل الميت غسل الميت مطلقا سواء
في ذلك الشهيد وغيره فان غسل الجنابة واجب لغيره لا لنفسه وبعد الموت لا تكليف بالغير فلا
الغسل لا على وجه الاولى ان الجنب كان مكلفا بالغسل ومع تعذره بالموت ينتقل الفرض
الى الولي لما عرفت من دعوى تكليف الغير بتغسيل غسل الجنابة فيفتقر الى الدليل ولا دليل
لخلو الجنب المقتول عن الدلالة والامر في غير الشهيد مع انه معارض بما دل على التداخل
فيبقى في الشهيد الرجوع الى الاصل لكن لو كان الشهيد عاريا من مصاحب الثياب كفن
ولعله لا خلاف فيه بين الاصحاب لوجوب التكفين في جميع الاموات الا الشهيد فانما كان مع
ثيابه وعلى العدم مضافا الى فعل رسول الله بحمزة ولا يجوز تجريده وتكفينه اجماعا لو كان
معه شيء من السلاح والحديد نزع اجماعا ام لا بلا خلاف لا انه لعدم الوجوب لانه من كمال
حال وكذا الخف نزعا انه لم يصبه الدم بلا خلاف او مطلقا على الاشهر بل جماعة في الغنية والاصل عدم الوجوب

الثالث اذا وجد في المعركة قتيل ولم يعلم انه مسلم ام لا سقط احكام التغسيل والتكفين والتحنيط
واما الصلوة والمواراة فيحتمل الرجوع الى علامة الاسلام كالختان فان وجد حكم باسلامه فيجب
الصلوة عليه ومواراته كما قاله في المنتهى فيما لو وجد ميت لم يعلم اسلامه ام كافر ويحتمل عدم اعتبار
العلامة وفي بعض الاخبار لو كان كمكشوف الذكر اي صغيره حكم باسلامه والا فلا والاقوى الرجوع فيه
الى اصالة البراءة ويجري احتمالات بتمامها فيما لو اشتبه طفل المشركين بطفل المسلمين وبين احتمال
القرعة كما حكم بعض الاصحاب والاقوى وجوب الصلوة عليهم جميعا بنية الصلوة على المسلمين
خاصة ومواراة الجميع ترجيحا لجانب حرمة المسلم لا نا مكلفون بمواراة الجميع وبه قال في المعتبر

ه والتحنيط والتكفين ع

من وجب عليه القتل رجما كان او غيره يؤمر بالاغتسال قبل قتله والغسل بعد وفاة الجماع ولعله لا خلاف فيه
بل ادعى الاجماع عليه الشيخ في الخلاف مضافا الى المروي عن مسمع عن الصادق قال المرجوم والمرجوم يغتسلان
ويتحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويتحنط ويلبس
الكفن ثم يقاد ويصلى عليه وضعفه منجبر بالوفاق وجرح لاجل الاشتراك وضعف الرواية
والمراد بغسله انه كغسل الاموات بل هو نفسه قدم على الموت لحكمة كتقديم غسل الجمعة عليها لمن
اعوزه الماء فيها فيعتبر فيه ما يعتبر في غسل الميت من التغسيل ثلثا بالخليطين وكذا الحنوط
كما صرح به الشهيدان والكركي وهذا هو الظاهر من النص والامر في المقام هو الامام او نائبه ولو غسل
بلا نية ففي صحة الغسل وجهان اظهرهما البطلان اقتصارا في ما خالف الاصل على موضع اليقين ثم ان فعل هذا الغسل ينبغي ان يكون من باب الفعل لو
قال الفاضل في المنتهى بوجوب الاعادة اذا امر قبل ذلك في علم انه اغتسل قبل التغسيل او الغدم
او سهوا او علم بعضا غسله وجب تغسيله بعد ذلك لعموم ما ذكره واعلم انه كما يجب التغسيل كذلك
عليه التحنيط والتكفين لورودهما معه في الاخبار ولما ارى من خلو بعض كلمات الاصحاب عن ذلك
ولعله للاختصار فسرح الاول لو فقد الماء ففي وجوب التيمم عليه بدلا وجه الثاني ان وجوب
الغسل هنا عزيمة لا رخصة والمراد بالاول كما في كتب اهل اللغة كالقاموس والصحاح

ولكن الظاهر من بعض الاخبار وجوب ذلك على المرجوم والمقتص منهم لو كان جاهلا بذلك فيجوز ويعود الاولى

ومنها العزيمة والرخصة

وغيرهما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى ولم نجد له عزما اي عزيمة امر ومنه نص الرسل
اولي العزم لما فيه من زيادة التاكيد والحرص في اظهار الحق والجد به وفي الاصطلاح
جواز الفعل بدون ان يكون هناك مانع فيباح الاصل والواجبات الشرعية وغيرهما
من باب العزيمة والرخصة لغة الاذن والتيسير ومنه رخص السعر وفي الاصطلاح
الاذن في الفعل مع حصول المانع لعلة اقتضته ولا يبعد هذا يجمع بين المشاهين ان
المانع اثم والاثم هو رفعه ايضا لانا نريد بالرخصة الاذن الطارئ بعد المنع مع حصول علة
المنع فلا يدخل فيه المباح بالاصالة لخلوه والحاصل وان كانت الحكمة فيه رفع الضيق والحرج
ولا الاباحة بعد الحظر كحل الاصطياد المحرم بعد الاحلال لان منشأه رفع الحرج والتيسير
من مسئلة الرخصة لوجود رفع الحرج في المباح بالاصالة وفي اصل الشريعة وسهولتها القولية
ما جعل عليكم في الدين من حرج وفي المباح بالعرض كاكل الميتة عند المخمصة والخصاص والرخصة
في هذا ولهذا قال لو في التيمم عند الضرورات تبيح المحظورات من اطلاق اللازم واراده
الملزوم وقد يفرق بينهما بان ما يتبع عند الضيق وتضيع عند الاتساع يسمى رخصة والحرج
المنفي في الشرع هو مطلق الضيق ويراد منها الكائنة عن خطة السهولة في الشريعة كما قال
رسول الله انكم بالرابعة السهلة وهي اعم من الاباحة عزيمة ورخصة وكذا كان فالعزيمة الحكم
الشرعي الثابت في اصل الشريعة لذلك لا مع المقتضي لضعفه والرخصة الاباحة الثابتة
له بالعرض والياس من الاحكام الوضعية بل هما حالان اخرى لبعض افراد الاحكام الشرعية
باعتبار الحيثية اذا وجد بعض الميت فان كان فيه صدر او الصدر وحده
تغسل به كما يغسل الميت بان يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن بلا خلاف فيه وكذا يجب الصلوة
على النصف الذي فيه القلب او مطلق العضو الذي فيه او الصدر واليدين كما في المعتبر والذي
يظهر انه لا يجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب والصدر او اليدين وعظام الميت كما في
الرواية من الشيخ وبه الاجماع على وجوب الصلوة فيما وجد فيه عظم وحكي من الاسكافي القول بوجوب الصلوة

ويجب الصلوة

على العضو التام بعظامه والتغسيل مثله غيره وجعله في الرياض احوط ولعل الاختلاف لاجل
اختلاف الاخبار الواردة فيها ولنوردها لتتضح الحال فنقول عن الفضل بن عثمان الاعور
عن ابي عبد الله في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة قال يصلى على من وجد في قبيلة صدره
ويداه والصلوة عليه وبطريق اخرى في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره
ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة حيث انه رواه بطريق الاول ولعله اختلف خبر ومرة والاخيرة
جمع لان فيه محمد بن عيسى بن عبيد وانه ضعيف والمرسل المروي في المعتبر عن احمد بن محمد بن عيسى رفعه
قال المقتول اذا قطع اعضاؤه يصلى على العضو الذي فيه القلب وقد كما ترى دال على وجوب
الصلوة على الصدر واليدين او العضو الذي فيه القلب المراد من العضو الذي فيه القلب
الصدر لان القلب فيه وفيه النصف الذي فيه القلب يشتمل على الصدر لان القلب فيه فبهما وهما
الروايتان في وجوب الصلوة على الصدر وما اشتمل عليه فلا يخلو عن اشعار بالغسل والكفن لانه يوجب
الصلوة يستلزم وجوبه لانها انما سقطت في الشهيد لعدم الغسل ولو وجد بعض الصدر ففي الحاقه
به وجهان ثالثها التفصيل بين ما فيه القلب فيلحق والا فلا وفصل الاخر بين ما اذا كان الذي
النصف اي النصف الطولي والا فلا وينقسم اشكال ان فيه انحصار بالشهرة كما في الرياض وباب
الميسور لا يسقط بالمعسور وباطلاق المروي في المختلف من علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن
عن الرجل يأكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن
واذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه القلب بين الجمل الاولين التخالف من الاول والتنبيه
والمروي عن ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه
فان وجد عظم بلا لحم صلى عليه والاقوى ان عظام الميت مطلقا ملحقة بالميت في جميع الاحكام كما في الدروس
الا التحنيط فان الاخبار كلام بعض خالية عنه لان ان ذكره وشعر بها في ك خلاف الشيخ
بل كلامه دال انحصر حكم الميت وحكم الكل كما اشار اليه الكركي في انواع وجوب تحنيط الحنوط
لا اشكال في وجوبه ومع فقده لا اشكال في العدم وبه يجمل كلام الشيخ في ط ومرة في المراد واطلاق الكل

ويستحب غسل بعض مواضع المستحب ...

واما ما ذهب اليه الاسكافي فيدل عليه بعض الاخبار كالمروي عن علي بن المغيرة قال بلغني ان ابا جعفر
قال يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس جزء فما زاد فاذا نقص عن راس او يد او رجل لم يصل عليه
وفي الاخر اذا وجد له عضو تام صلى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن وفي الرياض وتوقف
القاضي المستفاد المعتبر وقد صرح انه ضعيف شاذ في ما روي بوجه لزوم الصلوة على ما ذكر
وفيه انه يصلى على عضو رجل من رجل ويد او راس منه فما فاذا كان اليد تصل عليه فيما زاد
نا قصا في الراس واليد والرجل لكن جاز منه المنهي هكذا او وجد بعض الميت فان كان فيه
عظم وجب غسله بغير خلاف بين علمائنا ويكفن وان كان فيه صدر صلى عليه وقال في الخ
اذا وجد بعض الميت فان كان ان الصدر فحكمه حكم الميت يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه
ويدفن وان كان غيره فان كان فيه عظم غسل وكفن من غير صلوة وان لم يكن فيه عظم
لف في خرقة ودفن من غير غسل ولا صلوة وهذا هو المشهور بين علمائنا فان الظاهر منه ان ما
فيه العظم غير الصدر وما فيه القلب لا يصلى عليه بل يغسل ويكفن ويدفن وهذا هو الظاهر
الكفاية حيث قال المشهور بين الاصحاب انه اذا وجد من الميت عضو فيه عظم يغسل ويكفن ويدفن
واعتبر بعضهم في الكفن القطع الثلث وان كان صدرا فيه القلب يصلى عليه ايضا قال والاحوط
الحاق القلب مطلقا والصدر واليدين به الحق ولعل من قال بوجوب الصلوة على العظم تمسك
بما تقدم من رواية علي بن جعفر وفيه انه لا دلالة فيها على بعض العظام بل المستفاد منها العظم الكل
العظام ونحن لا نضايق في ذلك واما بعض العظام فلم اجد دليلا على وجوب الصلوة عليه كما
ذكره الشهيد والمحقق بل عن الشهيد هو انه اجماع الفرقة عليه مع محمل المرقع عن محمد بن مسلم الدال
على الصلوة على العظم على الاستحباب او المراد من العظم هو العظام مجازا واما ما فيه البدان
والراس والرجل فيلحق بالنصف الذي فيه القلب فان لم ما يظهر من ذلك من جملة من الاخبار قال في الحاشية
روي عن انه لا يصلى على الراس اذا افرد من الجسد وفيه انه ضعيف هذا كله فيما كان فيه العظم واما
لو لم يكن فيه عظم فانه لا يجب شيء او كان حكمه حكم السقط قبل اربعة اشهر كما دل عليه المرسل عن محمد بن مسلم

اذا امثل قبل فلم يوجد الا اللحم بلا عظم لم يصل عليه فتوى لصلوة يتبع ابانا الاولوية وبذلك كل [من الوجه]
القلب فظاعنا الظهر الاخبار كالموثق ان العبرة بوجوب الصلوة بوجود القلب ويجب عليه ان اقربه فيجب مسئلة
لتخالاولوية بوجود السهيد كالمرو ويونس بن ما قيل من ان الصلوة انما تجب لحرمة النفس والقلب محل العلم
وموضع الاعتقاد الموجب للنجاة فلم تزيد له على غيره من الاعضاء ولانه قلب الرواية بالسادسة الكبائر
وهو الرئيس على الاعضاء فكانه الانسان والذكرى وجوب تغسيل القلب لو وجد وحده وكل قطعة
والظاهر وجهه ماذكرناه وضعفه ان القلب في البواطن وان ظهر كالعين والكبد والقلب فتعليها [عينه سود]
من اجل انا العظم اذ اظهر يجري عليه الغسل والحنوط على ذلك الاحكام الاولى الاما الجزء المبان يجري
فقد قال في كره لو ابنيت قطعة من الحي فيها عظم قيل تغسل من غير غسل لاتها من جملة لا تغسل وتمنع القول
لان القطعة مثله وكل ما ثبت لغسل الجملة يغسل لاجل ذلك ثبوت وقال في المعتبر عدم الغسل في المبانة
من الحي تجاه باتها من جملة لا تغسل ولا يصلي عليه واستقرب في الذكرى مساواتها للمبانة من الميت واعمل
عن حجة المعتبر بان الجملة لم تحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه وهو ضعيف وجوابه قاصر
نعم روى الشيخ عن ايوب بن نوح في الصحيح في الحديث عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب
على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه فانه كما يرى اطلق اسم الميتة على
الانسان على القطعة المبانة من الحي شرعا فيثبت لها الاحكام المتعلقة بميت الانسان من الغسل
والتحنيط والكفن وغير ذلك الا ما اخرجه الدليل والاقتصار فيها على مجرد غسل المس دون
نفي ما سواه من الاحكام وليس الاقوى ما عليه المشهور من عدم وجوب غسله وان ادعي فيه
الاجماع عن الشيخ في الخلاف في ايجاب الغسل فيها وان ثبت ثبت المطلوب والا فالاصل عدمه
ويجيء زيادة تحقيق لذلك في غسل المس ان شاء الله تعالى ثم ان الكفن في كل موضع قلنا بثبوته
كما مر حيث ذلك واعلم ان مقطوع الراس مع وجود الراس يغسل كغسل متصل الراس فيبدأ
بالراس اولا في كل غسلة ثم بالجانب الايمن ثم الايسر وان لم يمكن النجاسة اولا ويطهر اولا وبوضع

مع البدن في الكفن ويدفن مع البدن ويبدأ بادخاله الى القبر وان لم يوجد الراس
فان بقيت الراس او بقي منها غسلت منفصلة من الجانبين فيغسل في كل واحدة من الغسلات
لانه تابعة للراس هنا كما في غسل الجنابة وان لم يبق منها بقي غسل الجانبين وسقط
فرض غسل الراس فيما تبعه المنفعل كما في طهارة الحي ولو كان المقتول متوسل الاعضاء
الا انه مجروح او تلبث النجاسة او لا جراحاته وحبّ بالقطن ان خيف من خروج الدم [عصب]
الجراحات الى موضع الحاجة وكل ذلك ماخوذ من كلام الاصحاب وقواعدهم ونوضحه في الجملة
[المروي] عن العلا ابن سيابة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن رجل قتل فقطع راسه في معصية الله
ايغسل ام يفعل به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه
الماء صبا ولا يدلك جسده ويبدأ باليدين والدبر وتربط جراحاته بالقطن والخيوط
فاذا وضع عليه القطن عصب كل موضع الراس يعني الرقبة ويجعل له من القطن شيئا كثيرا
ويذر عليه الحنوط ثم يوضع القطن فوق الرقبة وان استطعت ان تعصبه فافعل
قلت وان كان الراس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل قال يغسل الراس اذا غسل
اليدين والسفلة بدأ بالراس ثم بالجسد ثم يوضع القطن فوق الرقبة ويضم اليه الراس
ويجعل في الكفن وكذلك اذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته
للقبلة المشهور بين الاصحاب ان المحرم اذا مات فيه يفعل به كما يفعل بالمحل غير انه
لا يقرب الكافور ويدل عليه الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام وحكي عن ابن ابي عقيل والمرتضى انه
لا تغطية راسه ونقل في المعتبر احتجاج المرتضى بما روي عن ابن عباس ان محرما وقعت به ناقته فذكر
ذلك للنبي صلى الله عليه وآله فقال اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
وحكي عن ابن ابي عقيل انه احتج بان تغطية الراس والوجه يحرم الطيب لا يجتمعان والتالي [باطن]
والاول ضعيف قول ما عليه الحج لما دل عليه النصوص الصحيحة الكثيرة ولعله لا فرق في ذلك
بين احرام الحج والعمرة مطلقا ولا بين كونه قبل الحلق والتقصير وبعده قبل طواف الزيارة لان تحريم
[نعم قطع رضيتها الحج]

الطيب انما يزول به اما لو وقع الموت بعد الطواف فقد قال في الذكرى فيه اشكال من صدق [المحرم و] [الاحلاف]
المحرم عليه ومن حل الطيب له حيا فيلزم الاول والثاني خيرة صاحب النهاية وهذا اولى كما اختاره
بعض الاجلة واما الثاني فهو ان اولى الناس اولى بغسله وبعضهم عبر باولى الناس
بميراثه والمال واحد لان اولى الناس بالميت هو اولاهم بميراثه واحتمل فيه ان يكون المراد
بالاولوية في الميراث كرتبة النسب هو ينتقل ويدل على الاولوية المذكورة عموم قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وموثقة غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال يغسل الميت
اولى الناس به ويحكى المناقشة في الاول بوروده في مقام الارث فيختص به وفيه ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد الا ان يمنع العموم لانتفاء اداته بل غايته الاطلاق
فيدعى دعوى انصرافه الى الارث وفي الثاني بان قوله يغسل ظاهر في تعيين الوجوب عليه
وحيث لا قائل بظاهره وجب حمله على الاستحباب لانه اقرب المجازات اليه دون الاولوية وفيه
الاولى بالميت فلا يمنع في حقه المباشرة كما لو اختلفا بالذكورية والانوثية وانتفى
بينهما المحرمية فينبغي ان يكون المراد تغسيله له نسبة لحصول غسله بالمباشرة او
الاذن فيلائم الفهم ومثل هذا التجوز في الاسناد شايع في الكلام كما في قولهم قتل الامير
فلانا ويؤيده ما ورد من ان الزوج احق بالمرأة الى ان يضعها في قبرها وانه احق بالصلوة
عليها فان قوله يغسل في الجمع حد مفتاه الفهم لا ينحاذ ذلك من الرواية فقد استدل بها المحقق في المعتبر
والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى وغيرهم على الاولوية الاولى نعم استشكل في المعتبر سندها
بان غياثا تبري ثم اعتذر عن ذلك بقوله لكنه ثقة وظاهره المعول بها على روايته
وان كان المعهود منهم نقيه عدم الاعتماد على الموثقات هذا ومادل ولا يبعد انها ابدا للاولى
بالميت هذا اشعار الناس بالاولوية لا المعاد وهو بمكان البعد بل المتبادر منه
ما فهمه الاصحاب وقد جاء بهذا المعنى في الاخبار المتقدمة وفي مرسلة ابن ابي عمير في القضاء
عن الميت يقضي اولى الناس به وفي صحيحة حفص بن البختري يقضي عنها اولى الناس بميراثه

قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال الا الرجال ثم المراد بالاولوية الوارد به احقيته بالفعل
فلا يجوز لغيره تغسيله بغير اذنه مع امكانه فلو فعل غيره كان باطلا لكونه عبادة ولم يقع
على الوجه المطلوب لو فعل سهوا احمل وقوعه مراعى بالاذن والبطلان لعدم الشرط
وهو الظهور لا تنافي ذلك وجوبه على الجميع كفاية اذ مرجعه الى ضم الاولوية المذكورة الى [اي تلك]
كفايته على الجميع مع توقف فعل غير الولي على اذنه فيجب عليهم الاستيذان ان لم يباشر الولي فان امتنع
سقط اعتبارها انتهى فما في كره من انه يجب العمل بالوجوب الكفائي والقول بان اولى الناس
هو الاولى بميراثه تدافع الا ان يحمل الاولوية على الاستحباب والافضلية بمعنى ان الوجوب
عام لجميع المسلمين من ولي وغيره وان الافضل تقديم الولي الذي يقع مرتب فيما هو الى
الولي لا يمنع من وقوع الغسل منه للاختلاف في الذكورية والانوثية وعدم المحرمية فكيف يكون
الافضل تقديمه في ذلك بل الظاهر من الاخبار تعلق الخطاب بالغسل وغيره من الاحكام
بالولي خاصة قال وما ادعوه من الوجوب الكفائي لا اعرف له دليلا وحكم في الذكرى قوله
واولى الناس به يعني بالغسل اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام واشكل عليه بان ما يدل رواية
غياث المتقدم ورواية اسحق بن عمار الدالة على احقية الزوج بزوجته قال ولعل حكاية
ذلك عنه وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على الكافة كما هو المشهور وانما الوجوب على الولي
خاصة ثم بالولي بيت قوله في الكتاب المذكور على ان هذا الكلام يرجع الى الولي وان الاقرب الولي بعد حضوره وغيبته
في الحاكم ومع فقده فالمسلمون والواسع الولي في ايجاب النظر من ذلك فان الولاية هل هي شطر له
او للميت المنهي قال بعض مشايخنا وهذا كالصريح في تعلق الوجوب به خاصة دون المسلمين المعتبر
بالوجوب الكفائي وفيه ان عموم الاخبار الامرة بها او صيا بتغسيل الميت وساير احكامه [يقتضي] [عمومه]
الوجوب فراد بالوارث وما دل على ان الولي اولى من غيره لا ينافي ذلك كما مر نعم يجوز العادي الاولى
للشهيد مما لا اشعار فيها باختصاص الوجوب بالوارث بل هي كعبارات الاصحاب مع افراده بدلالتها
على عموم الوجوب ولهذا لم يقف لا اشعار اليها النهي بل جعلها مخالفة والعبارة الثانية فيمكن ان [تنزل]

دالّتها على الاحكام وجهين الاول انه اثبت الولاية فيها للمسلمين بعد الحاكم وينبغي ان يكون
المراد بها تعلق الوجوب بهم بعد الحاكم لانه المنصوص في حقهم لا الولاية حقيقة وفيه انه لا مانع من ارادة
الولاية الحقيقية لهم كما هو الحقيق فيجانه ليس لغيرهم مما شرعا نبيح من مباشرة التوجيه
والتكفين والدفن بل والغسل مع وجود الاباذنهم كما انه ليس لهم مباشرة ذلك مع وجود الحاكم
الا باذنه وهكذا الثاني انه تردد في اجبار الولي مع امتناعه ولا يستقيم ذلك الا على تقدير تعيين
الوجوب عليه اذ لا وجه لاجبار على ما لا يتعين عليه وفيه انه لو كان متعينا عليه لم يكن وجه التردد
في عدم اجباره عليه بل منشأ التردد ما ذكره من ان ولاية على الميت حق له او للميت فان كان حقا له
جاز له اسقاطه وان كان للميت وجب عليه القيام بمقتضاه من المباشرة او الاذن لمن يقوم به ولا ينافي ذلك
ما بنا في الوجوب على الجميع كفاية كما هو هذا ولعل كل الدائر بقول قول الاصحاب بوجوبه كفاية الا بنافي
اختصاص الوجوب اولا بالولي لان وجوبه على البعض كفائي وان تعين مع نقصان الولي في شخص كان الوجوب
على غير الولي مع عدمه كفائيا وتعيين مع الانحصار بل هذا شأن كل واجب كفائي ولا يناقضه الكلام
القول بوجوبه كفاية لا نقولهم بعد ذلك واولى الناس به اولاهم بميراثه واشتراطهم المماثل او المحرمية
قرينة على ان ليس مرادهم الوجوب على سائر المكلفين وانما المراد ان وجوبه على من يجب عليه كفائي
لا عيني فان زعم ان لفظ الاولى لا يساعد على هذا التفسير بل غير اللفظ موجودة في كلام الشهيد
حمله على الاولوية بما بالمواجهة ولا يذهب عليك ان السائل المذكور مع كونه اهتمامها في كلام الاصحاب
لا يمكن اثباته بالفتنة الزوج لا امتناع فرض المعلق فيه وهنا مسائل الاولى قد عرفت ان المراد
بالاولى بالميت الوارث او ما يرجع اليه وعلى هذا فلو اجتمع اهل الطبقة الاولى والثانية قدم اهل
الطبقة الاولى وكذا لو اجتمع المحجوب من طبقة واحدة مع الحاجب كالثاني الولاية لغير المحجوب كالاخ
الابوين مع الاخ للاب ومسالة الكلام في مراتب الولاية غير الزوج لاطلاق الرواية وفيه نظر وجه
ما ذكر الشهيد الثاني وغيره لعل الامام هنا مع حضور واما مع غيبته فالولاية للحاكم وكل ان لا
له وارث غير الامام فانه لو كان الوارث صغيرا او مجنونا ففي سقوط ولايته وثبوتها فيقوم بها الولي نظر

وعلى تقدير سقوطها ففي الظاهر ثبوتها لمن هو اولى بالميت على تقدير عدم الثاني بعد لو كان الوارث
ممنوعا عن الارث لعارض كالقتل والكفر والرقية ففي الظاهر سقوطها لا ثبوتها كما عن الذكرى
سقوط الاولى مسقط الاضعف بطريق اولى لعدم انصراف اطلاق اخبار الباب اليه
واستقرب في الحدائق ان يكون الاولى بالميراث كما في غير الرتب المستلزم فوته الارث لوجود مانع
منه مانع فان ارث الطبقات على مراتب الرتب ضعيفه ظاهر ولو كان عدم الارث لعدم
المال الموروث فلا اشكال في ثبوت الولاية لوارثها العرفي بعد موته سقطت ولايته
سواء تاب ولم يتب ولو كان مليا احتمل قويا وجودها للمسلم والمانع ولو اسلم الكافر
او اعتق العبد وكان ولي الميت فالظاهر ثبوت الولاية له وان لم يرث لانحاد الولاية
او قسمة التركة الثالث لو اجتمع الذكور والاناث فالمشهور تقديم الذكور مطلقا وان كان
الميت انثى قال في المدارك وبه جزم المتأخرون ونقل في التذكرة عن الاصحاب فيما اذا كان الميت
ذكرا وذهب المحقق الشيخ علي الى ان ولي الرجل الرجال في المرأة النساء وقد يقال ان الرواية
المتقدمة التي هي الاصل في هذا الحكم يعني ما انتسب اما نسبا او سببا وقوع الغسل ومن ثم ثبت
دلالتها على العموم وجب الرجوع فيما ظن انه الى الاصل والعموم انتهى في ذو المسألة
تلك وعلل القول الاول بان الرجال احفل واقوى على الامور وابصر بها ويمكن ان يقال
بان السيرة جارية على قيام اولياء الرجال مع وجودهم بنقل الميت الى مصلى الصلوة
عليه ودفنه دون النساء وهي قرينة على تقدمهم على النساء ثم جرى الكلام في الغسل
لعدم ثبوت مصرح بالفرق وبان الاطلاق ولي الناس به في رواية غياث ينصرف الى الرجل
لورود مثل هذا الاطلاق في رواية ابن البختري المتقدمة الواردة في تغسيل المرأة مع بيان تعيين
الراوي عن شموله للمراة فيتبين الشمول واختصاصا بالرجال في سؤال الراوي انتفا شمول الحفا
شمولها فلا يلزم من اسقاط ولاية النساء مع انفرادهن لا سيما انها اضعف الا ان الشهرة
ويمكن ان يقال على تقدير تسليم شموله لهن مع الشهرة القائمة على اختصاص الولاية بالرجل

مع وجوده فلا حجة في شمول اطلاق الرواية لهن من نقض المطلوب الحجة فيلزم في صورة عدم
الرجل معهما اساما لما ارتكبه الحاج ولعل منشأ القول الثاني كون الاشد بتغسيل الرجل الرجل
وتغسيل الانثى الانثى فيتصرف الاطلاق في رواية غياث الى ذلك ويضعفه ان
المراد بالتغسيل ليس المباشرة بل الاعم منها ومن الاذن في المباشرة وبه يضعف قول الا
انه ما الظاهر ان الخنثى هنا بمنزلة الانثى ولا ولاية لجب لا ولاية لها وحيث يتحقق
لها الولاية فالاحوط تقديم الخنثى لاحتمال ذكوريته الموجبة للشك في ولاية الانثى الرابع
لو نفي ولد باللعان فالظاهر انتفاء ولاية الوالد او غيره وعلى هذا لو مات كانت الولاية للابن
وان مات الولد لم يكن للاب ولاية عليه واما المولود من الزنا فلا ولاية له على ابويه ولا على
من يتقرب اليه بهما وكذا لا ولاية لهم عليه لانقطاع نسبهما ولذا لا يرثونه ولا يرثهم ولو كان
الزنا من احد الجانبين ثبت الولاية في الجانب الاخر الخامسة لو تعددت الاولياء وتساووا
كان لكل منهم الاستبداد باحكام الميت ولا يتوقف على اذن الباقين ومع التشاح يقرع بينهم
السادسة اذا اوصى الميت بتغسيل غير الولي احتمل تقديمه على الولي لان الميت احق
بنفسه من غيره ولعموم ما دل على وجوب نفاذ الوصية ولان اطلاق ما دل على ولاية
الولي لا ينصرف الى هذه الصورة ويحتمل عدم لزوم الوصية لتعلقها بحق غيره ويمكن الجمع
بحمل تغسيله غير الولي باذنه ولا يجب عليه ان يأذن له في التغسيل فان امتنع من الاذن
سقطت ولايته وهذا قريب وكيف كان فلا يتعين على من اوصى اليه بالتغسيل كما لا يتعين على من
اذن له الولي فيه لا خلاف ظاهرا في ان الزوج اولى بالمرأة من غيره في التغسيل
بل في المعتبر والمنتهى الاتفاق عليه ويدل عليه جملة من الاخبار كالموثق المروي عن اسحق بن عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام قال الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها والمروي عن ابي بصير عنه قال قلت
المرأة تموت من احق ان يصلي عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها
وما دل على خلافه كصحيحة ابن ابي نجران ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالة على ان الاخ احق بالصلاة منه محمول على التقية

الشيخ رضي ثم لا خلاف في جواز تغسيل كل منهما صاحبه من وراء الثياب اضطرارا وانما الخلاف
في مقامين الاول في جوازه اختيارا فالمشهور بينهم على الجواز والسيد ذهب العلامة والشهيد
وحكاه كشف اللثام عن ابن البراج وترو الاشارات وظاهر الخلاف حمل التقييد والجعفي والحلبي
وحكي الشيخ في التهذيب وصاحب الغنية اشتراط الاضطرار والمعتمد الاول ويدل عليه بعد
عموما الغسل ما هو موثقة اسحق بن عمار ورواية ابي بصير المتقدمتين وحسنة حريز عن محمد
بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا والصحيح عن ابن سنان
قال سألت ابا عبد الله عن الرجل هل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم
يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك
انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وفرض السائل وان كان
ربما يوهم صورة الاضطرار الا ان الظاهر من جوابه انما يفعل ذلك عموم الحكم لحال الاضطرار
والاختيار مضافا الى اخبار اخر سيرد في المقام الثاني واستدل للقول الاخر بعموم رواية
ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وما رواه ابو
عن ابي عبد الله يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل والجواب
ان الرواية ضعيفة بمحمد بن سنان والثانية بالقاسم بن محمد الجوهري وان كان الراوي عنه
حسين بن سعيد وما ذكره ابن داود من ان القسم يحمل اثنان وان الذي يروي عنه حسين بن سعيد
ثقة غريب بل الظاهر انه واحد وانه واقفي غير موثق هذا مع ان عموم المنع في الرواية الاولى
لا يصلح لمعارضة الاخبار الخاصة الدالة على الجواز في الزوجين والثانية متضمنة من فحوى تلك
تلك الاخبار فيحمل على التقية لانه مذهب ابي حنيفة والثوري والاوزاعي كما عن المنتهى هذا ويدل
عن البحار انه وجد بخط بعض العلماء نقلا عن خط الشهيد انه قال المفضل على علي عليه السلام فاطمة فقال
له ابن عباس اغسلت فاطمة قال اما سمعت قول النبي هي زوجتك في الدنيا والاخرة قال الشهيد
وهذا التعليل يدل على انقطاع العصمة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى اقول بل الظاهر التعليل

بعدما الخطها من الاخبار انه عليه السلم في مع اسكراه عامة الناس لتغسيل الزوج زوجها
مع ان سند الرواية غير واضح بل الظاهر انها عامية ويقبل هذا لجماعة البعض عن رواه البيهقي ففصل
عمر قال قلت للصحابة من غسل فاطمة قال ذلك امير المؤمنين فقال فكانما استعظمت ذلك في قوله
فكانك ضقت مما اخبرتك به قلت فقد كان ذلك جعلت فداك فقال لا تضيق فانها صديقة
لم يكن يغسلها الا الصديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى واعلم ان في بعض الاخبار ان
الزوج لا يغسل زوجته وهو محمول على التقية كصحيحة زرارة في من يموت وليس معه الا
النساء تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة ولو اخلها على
عموم جواز التغسيل الثابت في تغسيل كل منهما صاحبه مجرد اقبل بالمنع في حق البعض وان حرم
وهو المشهور كما في شرح التهذيب وحبل المتين وبعضهم في الحج لانه قال مسئلة يجوز
للرجل ان يغسل امراته والمراة زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي رحم محرم
ذلك اكثر علمائنا وحكي قول البعض باختصاص ذلك بحال الاضطرار ولم يتعرض لصوت التجريد
وربما اشعر كلامه بالاتفاق على المنع منه وقيل كما لا يجوز في كونه من وراء الثياب وحكي
عن المرتضى والخلاف والاستبصار والجمهور واكثر المتاخرين كما في الرياض وجعله الاشهر الاظهر
وعن الاستبصار استحباب كونه من وراء الثياب في تغسيل زوجها او الوجوب في العكس وعن الكافي
انه يجوز نظر كل منهما الى الاخر بعد الموت الا العورة وربما اشعر منه قول رابع في المسئلة
ومما يدل على الوجوب صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المراة اذا ماتت يدخل زوجها يده
تحت قميصها فيغسلها وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثياب
وصحيحة الكناني عن ابي عبد الله في المراة يكون مع الرجل يغسلها المراة يعني اذا ماتت يوقت
من غسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها اغسلها من فوق الدرع وما ورد من
فاطمة وصية امير المؤمنين عليه السلام ان يغسلها ولا يكشف عنها وانه غسلها كذلك ومما يدل
على جواز التجريد الاصل الاطلاق في الاخبار المتقدمة في المقام الثاني صحيحة منصور بن حازم

عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يموت يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها
خرقة وحمل العورة على تمام بدنها بعيد مع انه لا يلائم القاء الخرقة عليها او بالجملة فهذه الرواية
اصرح في الجواز من الروايات الدالة على كون التغسيل من وراء الثياب في الوجوب فيتجه حملها على
ان لم يثبت الشهرة على خلافه وطريق الاحتياط واضح ويدل على قول البعض صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله
قال سألته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمراة تغسل
زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها ونحو ان هذه يشكل
مع مخالفة الصحيح منصور وغيره وانه على تحريم نظر الزوج الى زوجته بعد موتها حال الغسل وفي
وقد ورد في حسنة محمد بن مسلم والجواب عنه حملها على الكراهة جمعا فروع الاول الاقوى
بين الحرة والمملوكة والدائمة والمتمتع بها مع عدم انقضاء المدة قبل التغسيل ولو انقضت المدة
بعد الموت وقبل التغسيل فاشكال وكذا الكلام في جانب الزوج الثاني فلم يفرق بعض الاصحاب
تعميم الفرق في تغسيل الزوجة زوجها بين وقوعه في العدة وبعدها وان تعدّ لموضع وهو كما
اطلاق الاخبار وقد ترى في صحيحة زرارة والحلبي ما يدل على اشتراط بقاء العدة ولم يعمل عليه احد
الثالث لا ريب في ان المطلقة بالطلاق البائن والتي فسخ نكاحها اجنبية وان كانت
في عدة ورواما المطلقة بالطلاق الرجعي فظاهرهم انها بحكم الزوجة فيجوز تغسيل كل منهما
صاحبه اذا كان الموت في زمن العدة وان كان التغسيل بعدها لبطلان الطلاق والعدة
بالموت ولهذا يلزمها عدة الوفاة وتتوارثان الرابع اذا ماتت المراة ولم يكن من زوجها قولان
احق باحكامها من غيرها والظاهر جواز تغسيلها اياها كالزوجة سواء كانت امة او ام ولد العلقة
من اجل الملك ثم يجب عليه الكفن والمؤنة وما في المعتبر من تخصيص الجواز بام الولد
لا وجه له ولو كانت مزوجة فالظاهر تقديم الزوج لعموم الرواية المتقدمة ولحل الزوج تغسلها او
اذن الزوج لكونها بمنزلة الاجنبية وكذا المعتدة من الزوج كما في سائر الاحكام والتذكرة
وانه حال الموت ولا ريب ان الامة لا ولاية لها عليه وهل يجوز لها تغسيله اذا لم يكن من زوجة قيل نعم

عزاهر

لعطا وهو مختار القواعد والبيان استصحابا للعلاقة الملكية وقيل ان كانت ام ولد غسلته وهو مختار المعتبر
لما روي في ان علي بن الحسين اوصى ان تغسله ام ولد له والرواية مما اطلها دل على ان الامام
لا يغسله غير الامام فيجب طرحها او حملها على ان المراد الفعل المقارن له تسوية فلا تدل على المدعى والاشبه
بالاصول المنع مطلقا لاسقاطها بالموت الى الورثة او انعتاقها فيرتفع العلاقة بينهما ويصير عندئذ بمنزلة الاجنبية
لا خلاف في جواز تغسيل الرجل لمحارمه من النساء وبالعكس في الجملة
ونسبه في التذكرة الى علمائنا ويدل عليه بعد الاصل صحيحة منصور المتقدمة وغيرها وقد وقع
الخلاف هنا في مقامين الاول في ان جواز ذلك مطلقا او مخصوص بحال الضرورة كما الاكثر كما في
كشف اللثام الثاني ونسب في الحدائق الى المشهور وهو مختار المحقق في كتبه الثلاثة وفي القواعد
والتهذيب في الدروس والبيان والقيامة والشهيد الثاني في الروضة ونقل ابن ادريس عن جملة
بل نسبه الى الاصحاب صورة ما يدعي الاجماع حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه
من وراء الثياب واشترطوا عدم المماثل وخالف في الروضة فيجوز لكل منهما اي الزوجين تغسيل
صاحبه اختيارا فالزوج بالولاية والزوجة معها او باذن الولي والمشهور انه من وراء
الثياب وان جاز النظر وقال في القواعد لكل من الزوجين تغسيل صاحبه اختيارا
ونحوه عبارته في الارشاد ويجوز لكل من الزوجين تغسيل الاخر اختيارا او الشيخ في الكفاية
حيث قال يجوز لكل من الزوجين اي الرجل والمراة تغسيل الاخر اذا كان محرما من وراء الثياب
وهل الشيخ والشهيد في العدة المماثل فيه السيد الاكثر وذهب ابن ادريس الى الجواز
اختيارا من فوق الثياب والاظهر عندي جوازه اختيارا والظاهر من صاحب المدارك والشهيد
ذلك بمنجب فقال والمشهور ان تغسيل كل من الزوجين صاحبه من وراء الثياب والظاهر
جماعة من المعاصرين الاول مختار صاحب الحج وهو محكي عن المبسوط والتلخيص والجامع في
واستقربه في كشف اللثام واستحسنه في الرياض ونسبه الى صاحب الحج انه مذهب الاكثر قال مسئلة
يجوز للرجل ان يغسل امراته والمراة زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي رحم محرم

ذلك اكثر علمائنا وهو مختار الشيخ في اكثر كتبه وقال في كتاب الاخبار ذلك مخصوص بحال الاضطرار دون
الاختيار وربما يشعر كلامه بانه لا فرق بين تغسيل المحرم محرمه وتغسيل احد الزوجين صاحبه
ويمكن ارجاع ذلك الى الحكم الاول ويكون قولا واحدا مما يعرضه في البين وفيه تكلف بين
وعن الرياض انه حكي عليه الشهرة المنقول وكيف كان فلعل الاظهر الجواز مطلقا للاصل ولصحيحة منصور المتقدمة
عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يموت يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها
خرقة واحتج الاخرون برواية ابي حمزة الثمالي لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وهي
ضعيفة السند محتملة لما يشمل عدم ثبوت المحارم ويمكن حملها على الكراهة جمعا واستدل
في المنتهى على المنع بان اكثر الاخبار الدالة على تغسيل المحرم مقيدة بصورة عدم المماثل فيقيد
الاطلاق بغيرها وجوابه ان التقييد بصورة عدم المماثل وارد في كلام السائل وهو غير صالح لتقييد
ما ورد منها مطلقا نعم في حسنة الوشاء عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرأة اذا ماتت
مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثياب ويستحب ان يلف على يديه
خرقة ويحمل الرجال فيها على المحارم بقرينة ان مفهومها انهم اذا وجدوا امرأة لم يكن عليهم ان
يغسلوها ويمكن المناقشة بان تدل على تعيين التغسيل عليهم فيكون المفهوم انتفاء
التعيين عليهم عند وجود المرأة وبان الرجال يشمل الزوج وقد تقدم جواز تغسيله اختيارا
فتعين ارادة الافضلية وروى الوشاء في الحسن عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف
على يدها خرقة ويحمل اولهن به على ذوي الرحم والرواية تدل على ان تغسيلها يتوقف على عدم الزوجة
وهو مما في مرتبة الرجل وما في خبره فيتوقف تغسيل ذوات محارمه له على انتفاء الزوجة
الثاني في ان ذلك مشروط بكون ذلك من وراء الثياب اولا فالمشهور كما في كشف اللثام
على الاشتراط وهو مختار المحقق والشهيد وظاهر صاحب الحبل المتين كما سمعت في المقام
الثاني بل يشعر باتفاقهم عليه وما مر عن صاحب الحج ربما يشعر او بانه المشهور فقط والعبارة

العدم وهو مختار صاحب المدارك وجماعة وهو الصحيح للأصل المعتضد بما ذكر ويدل عليه الموثق المروي عن عمار عن أبي عبد الله
أنه سئل عن الرجل يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان
مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى وعن المرأة
تموت في السفر وليس معها امرأة مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها مسلمان قال يغسلانها
ولا تقربنها النصرانية كما كانت المسلمة تغسلها غير أنه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع
وموثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عن رجل مات وليس عنده إلا النساء قال تغسله امرأة ذات
محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه وإن كانت امرأة وليس معها ذو محرم لها فليغسلها
من فوق ثيابها وبدل على الأصل صحيحة منصور المتقدمة ورواية زيد الشحام عن الصادق وإن كان معهم زوجها
أو ذو رحم لها فليغسلها من غير أن ينظر إلى عورتها ورواية زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال
إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو رحم من نسائه قال يؤزرنه إلى الركبتين
ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن إلى عورته ولا يلمسنه بأيديهن ولا يطهرنه وإذا كان معه
نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه
ويمكن الجواب عن الرواية الأولى بإرجاع الضمير في عورتها إلى المرأة خاصة وعن الباقية
بحمل العورة على تمام جسدها جمعا بينها وبين غيرها مما دل بظاهره على وجوب كون الغسل من وراء
الثوب لا بأمرين كما لا يخفى ما دل على الوجوب على الاستحباب وحملها على الرخصة
مخالفة للمشهور والاحتياط وأما الثالثة فهي مضطربة المتن والسند لا تصلح للمعارضة
ما مر ثم إنه الظاهر أن الثوب الذي يستحب التغسيل من ورائه هو الثوب الساتر الجسد
من أسفل الرقبة إلى القدمين كما يدل عليه لفظ القميص والدرع قال المحقق
الشيخ على إطلاق المراد الشامل لجميع البدن وحمل الثياب على المعهودة يقتضي اشتراط
الوحدة الكفن والقدمين وحصوله بكون القميص ولا يجب نزعه وإن كان
اعتبارها أحوط ولا يبعد جواز كشف الذراع خصوصا في المرتبة الأولى كما رواه الشيخ صحيحا

في الموثق عن سماعة قال سألته عن المرأة إذا ماتت تدخل يدها تحت قميصها إلى المرافق
بناء على أن المراد بالمرافق مرافقها كما هو الظاهر وذهب بعض إلى أن يده تحت قميصها إلى المرافق وهو
صالح للحمل على ما ذكرناه المشهور بين الأصحاب أنه إذا فقد المماثل والمحرم وجب أن يغسل
غسله المماثل الكافر عن كتابي أنه يشبه لما بأن الغسل في المعتبر دفنه من غير غسل وحكى
ذلك عن ظاهر جماعة حيث نسب الحكم إلى رواية ضعيفة وفي كري التوقف والمعتمد الأول ويدل
عليه المروي عن الشيخ عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام أن رسول الله قال إذا مات امرأة توفيت
مع أولئك معها ذو محرم في كيف يصنع بها يصبوا عليها الماء صبا في أمة وجيئ امرأة من أهل
الكتاب تغسلها قالوا لا قال فليمموها وفي الموثق عن عمار عن الصادق قال قلت
فإن مات رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات
ليس بينه وبينهن قرابة قال يغسل النصارى ثم يغسله وقد تقدم وعن المرأة المسلمة تموت وليس
معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية
ثم تغسلها وتدل على أن غسل الميت عبادة وهي مشروطة بالقربة والكافر ليس أهلا
وبأن الماء ينجس بمباشرته ولا يفيد التغسيل به وأن الكافر بمنزلة الأجنبي في حق المسلمة
لوجوب تسترها عنها فلا يصح تغسيلها كالأجنبي والجواب بالمنع بأن من كون غسل الميت
عبادة مطلقا بل يختص ذلك بما إذا كان المغتسل مسلما وبالمنع أيضا من بطلان عبادة الكافر
مطلقا بل يختص ذلك بما إذا كانت عبادة محضة ولما كانت القربة فيها أمر كالعتق
المرعي فيه جهة الفك فلا وكذا المقام حيث روعي في التغسيل تطهير الميت من الخبث
المشتمل المعهود أولا ثم الحالة الحالية بالموت مع احتمال أن يقال تولى النية المسلم وتباشر
الكافر التغسيل فيجعل فعله بمنزلة فعله بمنزلة الآلة حيث يتعذر المباشرة ثم إن
باشتراط ما كان في الموثق أن الكاتبي يقبله بعد توقف التغسيل على الحكم كما مر والثوب بحاله في
إذا عرفت ذلك فلا يبعد الثبوت لا ولا أنه مورد أحد الروايتين النصارى

أهل الكتاب
والمعروف في كلام الأصحاب الكافر ولعلهم أرادوا به أهل الكتاب لأنهم عمموا الحكم إلى غيرهم لعدم الفرق
وتضعيف الأول أن الفرق بين أهل الكتاب وغيرهم ثابت في أمور عديدة فلا سبيل إلى القطع بالعدم
فالأولى قصر الحكم على أهل الكتاب جمودا فيما خالف الأصل على مورد النص الحكم الأصل الثاني ذكر في
مماثل الميت من أهل الكتاب وكالمحرم منهم في الأصحاب الحكم الذي يجب أظهرهما المنع اقتصارا
على مورد النص فيما خالف الأصل ويحتمل التعميم تمسكا بمساواة المحرم على المماثل وهو ضعيف والمنع
والأولى رفع الخلاف في تغسيل المحرم مع وجوب تغسيل المحرم من وراء الثياب دون المماثل
الثالث إنه يقتضيه موثقة عمار تغسيل النصراني والنصرانية هل هو وارد على جهة الوجوب والرخصة
أو الأولوية وجهان من ظاهر النص ومن عدم تصريح أحد من الأصحاب إلا القول بوجوبه وشرطيته
وعلى التقديرين فهل المراد به غسل ما باشره في الغسل أو غسل تمام البدن ظاهر اللفظ يقتضي الثاني
والاعتبار يساعد على الأول فإن الظاهر أن الحكمة في ذلك دفع سائر النجاسات التي عرض له
بالملاقاة الرابع هذا التغسيل هل هو واجب على الكافر بحيث يجب عليه لو امتنع أو واجب على المسلمين
عليه بتحصيله برضاه ظاهر موثقة عمار الأول ويمكن حملها على الرخصة ثم على تقدير وجوبه
عليه أو استحقاقه أجرة فهي تجب في تمام مال الميت أو سقوط التغسيل ظاهر تبرع بها متبرع وجهان
أشبههما الأول الخامس لو تمكن الكافر من التغسيل بدون المباشرة للماء وفي الكثير احتمل قويا تعينه السادس
لا تسري الحكم إلى الكافر غير البالغ وإن كان مميزا لعدم صدق الرجل والمرأة عليه السابع
يتوقف تغسيل الكافر على إذن المسلم ويتولى النية في التغسيل الثامن لو وجد المسلم المماثل ووجد في
قبل الدفن فالظاهر وجوب إعادة الغسل كما صرح به في الأحكام والذكرى والبيان لأن ما دل
على تغسيل الكافر لم يدل على سقوط التكليف عن المسلم ولأنه كان غسلا اضطراريا
فيقوم مقام الغسل الاختياري عند تعذره كالطهارة الترابية القائمة مقام المائية
عند تعذرها وأشكل في عدم إعادة في كشف اللثام بحصول الغسل المقتضي للإجزاء بمصادفة الأمر
عنا بل لإزالة النجاسة أو تعبدا أو فوجه غسل الكافر كالعتق إذا اشتبه المماثل والمحرم ومن في حكمه

سقوط غسله عن الشيخ في المبسوط أنه نسبه إلى الحلبي أنه ما اعتمدنا عليه إذ عوى الإجماع وهو خيرة المحقق والعلامة
في نقل عن المقنع والنهاية والمهذب والجامع والإشارة وهو الأقوى ويدل عليه بعد الأصل
صحيحة عبد الله على الحلبي عن الصادق أنه سأله عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا
نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه إلا النساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو
بثيابه وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور أنه سأل الصادق عن الرجل يموت في السفر مع
النساء ليس معهن رجل كيف يصنع به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه وصحيحة
عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري قال سألته عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل
وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء قال يدفن ولا يغسل
والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل إلا أن يكون معها زوجها أو ذو رحم
إلى غير ذلك وفي موضع من كتب وجوب التغسيل من وراء الثوب وعن ظاهر الحلبي
التغسيل من وراء الثياب مع تغميض العين وعن ابن زهرة أنه جعله أحوط واستدل لذلك بخبر
المتقدم إذا مات الرجل في السفر ليس له فيهن امرأته ولا ذات محرم يؤزرنه إلى الركبتين ويصببن
عليه الماء صبا ولا ينظرن إلى عورته ولا يلمسنه بأيديهن وخبر أبي سعيد عن أبي عبد الله
إذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا وخبر عبد الله بن سنان يغسل منها
بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب أن يلف على يديه خرقة وخبر جابر عن أبي جعفر في رجل مات
ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن الماء عليه من خلف الثوب ويلففنه في أكفانه
من تحت الستر إلى أن قال في المرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب
وضعف أسانيدها يمنع من العمل بها لما مر من الأخبار الصحيحة المعتضدة بالشهرة والمعارضة بما دل على
المنع من غسل والجمع بينهما وموضع من حملها على الاستحباب وفي رواية مفضل بن عمر عن الصادق
تغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي أمر الله بسترها
قلت له كيف يصنع بها قال تغسل بطن كفيها ثم تغسل وجهها ثم تغسل ظهر كفيها وعن أبي بصير عن أبي عبد الله

قال الغسل فيهما موضع الوضوء وفي الصحيح عن داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسأل ابا عبد الله
عن المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم ذو رحم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن
يغسلون كفيها وفي ذيل رواية زيد المتقدمة في الفصل المتقدم اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب
تغسلها قالوا الاول اولى لاتفاق الاخبار المشهور بين الاصحاب جواز تغسيل الرجل
ابنة ثلث سنين والمرأة ابن ثلث سنين مجردا في حالة الاختيار والاضطرار ويحكى ظاهر
والنهاية المقنعة الفرق من دون تعرض للتجريد من البين الا ان لازم الفرق عدم جواز
التجريد وفرق في المعتبر بين الصبية والصبي فجوز تغسيلهن ان لم يكن مجردا اختيارا دون
العكس واعتبر في [illegible] ان يكون كل منهما دون الثلث واعلم ان [illegible] مستمسك
للخلاف فيه والمعتمد الجواز في الموضعين مطلقا لعموم الامر بالتغسيل وعدم تناول ما دل على
وجوب المماثلة لمثله للتبادر ولا دليل يعتد به من اطلاق نفي تغسيل الرجل الا الرجال والمرأة الا
ولا شك ان الطفل خارج عن المفهوم وكذا انما خارج عن مفهوم اجماع المماثلة لكون الطفل
خارجا عنه مضافا الى استصحاب جواز النظر في الحي بعد الممات من غير وجود معارض مضافا
الى اطلاق قوله في موثقة عمار انما يغسل الصبيان النساء خصوصا [illegible] عن
عن الصبي كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فيجوز في الموضعين فوقه بل [illegible]
في قصر [illegible] على المروي لا نعرف وجهه واما ما [illegible]
فلعله [illegible] روايه [illegible] الا في [illegible] هذا المقام ما يدل على [illegible]
عن [illegible] جواز تغسيل الصبي مع الفرق اذا بلغ خمسا [illegible]
اذا تجاوزها [illegible] الى ذلك [illegible] التغسيل [illegible]
ان [illegible] لا يجوز معه الغسل [illegible] على الاول [illegible]
وهو الثلث هنا دون ما زاد على الثلث مضافا الى ثبوت التخصيص بالثلث في [illegible]
المعروف من مذهب الاصحاب انه لا بد قبل الشروع في ازالة النجاسة عن بدن الميت [illegible]

اوحكما وعلله بعضهم بانه يجب ازالة النجاسة عنه في الغسل اولى وفيه انه لا يستلزم التقديم
الا ان الاولى الخلاف عنه بعض الاصحاب وحكى الاجماع عليه في كرى [illegible] الاحكام وكشف اللثام
وفي الغنية ادعى الاجماع على وجوب غسل بدنه وفرجه من النجاسة وقد يستدل عليه بالامر
بالغسل في رواية يونس وامسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج شيء فانقه ثم اغسل راسه والمروي
عن الكاهلي وفيها ايضا لا يتم اثباتا للمدعى لان الغسل اعم من النجاسة فيحمل التعبد بها
الفرج ظاهرا كالغسل [illegible] لسبب [illegible] التحقيق لو قيل
غير المنع لجواز سبق النجاسة على الموت وعلى تقدير تأخرها فالمتجه تأثرها بالكون النجاسة
والطهارة من الاحكام الوضعية والاخبار الحلبية لا تختلف الحال فيها الا فيما
بين طهارة المحل ونجاسته ولذا حكم جماعة بعدم العفو فيما الواصلة دون القدم من الدم نجاسة
وحكم آخرون بعدم طهارة المحل الا بالاخلال لو كان ملاقيا النجاسة اخرى وان لم تكن تلك النجاسة
عين باقية ولعله لولا الحكم بالنابه اجمع الكافر اذا اسلم ازالة عين النجاسة عن بدنه بالماء
مع النجاسة بل جاز الاقتصار على مجرد ازالة العين وهو كما ترى والانصاف ان الاخبار لا تدل
على الوجوب بل العمدة في اثبات الوجوب هو الاجماع المذكور ثم المراد من وجوب البدأة بذلك
ان يزال النجاسة عن كل عضو قبل غسله كما في كشف اللثام وبعض من تأخر عنه ان الطهارة
العضو اللاحق شرطه في تطهير السابق وان كان ذلك هو مقتضى اطلاق الاجماعات وما ورد في
الاخبار لا انه يجب تطهيرها على ذلك اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن ويوضح
تعليل وجوب البدأة بالازالة في رواية يصون ماء الغسل من التنجيس [illegible] المعلوم
العضو بغسل كل عضو من النجاسة والاجانب لا يرتبط على كل حال ثم الظاهر انه لا فرق في وجوب ازالة
النجاسة ولا بين ان يكون نجاسته عينية او حكمية لاطلاق النص والفتوى
وفي كشف اللثام الظاهر انما [illegible] كل [illegible] الازالة والمتجه [illegible] ازالة الغير
لئلا يمتزج بماء الغسل وان لا يحصل التطهير انتهى وظاهره ان النجاسة الحكمية لا يجب تقديم تطهيرها
بل يكفي غسل واحد لهما وهو نجاسة الثوب ولا يكفي ما فيه ولو تنجس بدن الميت بعد الاقامة [illegible]

في الحاقه بباب النجاسات اشكال وان تنجس بعضه ببعض فلا اشكال في عدم الالحاق ومن الفروض
ستر عورته عن الناظر المحترم للاجماع والنصوص لا خلاف بين الاصحاب في ان الميت يغسل
اولا بماء السدر ثم الكافور ثم القراح الخالص وان ترتيبها على هذا النحو معروف بينهم بل في
الاجماع على وجوب الثلثة بالنحو المزبور وفي المعتبر كما عن غيره وجوبها بمذهب الاصحاب عدا سلار
ونقل الشيخ عن الشيخ الاجماع عليه وفي كشف اللثام انه قد نسب الى الخلاف الاجماع عليه وايضا
فيه الاجماع على الثلث من غير تصريح بوجوبها نعم في الرياض ان وجوب الاغسال هو المشهور بين الاصحاب
بل كاد ان يكون اجماعا للصحاح المستفيضة الى ان قال الاكتفاء بالقراح كما عن سلار ضعيف وسند
ابن حمزة الخلاف في الترتيب قال باستحبابه قال والعضو استحباب الخليط ولم يصرح في الوسيلة بخصم
ان خلافه في الترتيب او استحباب الخليط والاقوى ما عليه المشهور في المقامين من الثلث وفي الترتيب
للاجماع والاخبار الواردة كالمروي عن الحلبي عن الصادق قال تغسل الميت ثلث غسلات
مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح والصحيح المروي عن ابن مسكان
عنه قال سالته عن غسل الميت قال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء
وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلث غسلات لجسده كله قال نعم
المروي عن الحلبي عنه قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته
اما قميص واما غيره ثم تبدأ بكفيه ورأسه ثلث مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدأ بشقه الايمن
فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب
من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه
ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى حتى اذا فرغت من ثلث جعلته في ثوب ثم جففه والمروي
عنه قال سالته عن غسل الميت قال استقبل بطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه
مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض
فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء فامسح راسه ولحيته ووجهه فاغسله بوفق واثن

والعقف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه
وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور فاصنع
كما صنعت اولا بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلث غسلات ثم
رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدمه ثلث غسلات وادخل
يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه طاهرة كلما غسلت شيئا منه
ادخلت يدك تحت منكبيه وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء القراح كما
اولا ابتداء بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا بماء القراح
مضافا الى ذلك كله التأسي اللازم الاتباع في امثال هذه المسائل الاصل [illegible] دليل
هذا الدليل [illegible] الاخبار الدالة على ان غسل الميت كغسل الجنابة يغسل غسلا واحدا [illegible]
الكيفية دون الكمية مضافا الى الرضوي ويقتضيه غسل الميت مثل غسل الحي من الجنابة
الا ان غسل الحي مرة بتلك الصفات وغسل الميت ثلث مرات بتلك الصفات واما ما دل من الروايات
على ان الميت الجنب يغسل غسلا واحدا فلعله انه لا يغني الغسل بتعدد اسبابه الا في الثلث
لزم ان يكون غير الجنب [illegible] الجنب ما عرفت من دلالة الاخبار على تثليثه وفي جواز الارتماس
هنا كما في الجنابة نظر من ظاهر الاوامر بالترتيب كما عرفت ظهوره من استفادة التسوية من الاخبار بين
غسل الميت نعم لكن الاحتياط في حالة الاختيار لا يترك والمشهور بين الاصحاب انه يكفي من
الخليطين مسماهما ولا تقدير فيه وفي الرياض على الاشهر الاظهر وهو الظاهر من الاخبار ففي
بعض يوضع شيء منها وفي الاخرى بالماء والسدر وبالماء والكافور وفي الثالث السدر والكافور
والشيء يصدق على القليل والكثير واطلاق لفظ الماء في الثاني يقتضي اشتراط بقاء الماء على اطلاقه
والامر بالمطلق يقتضي الاكتفاء بمسمى الخليطين والماء في الثالث ايضا لاشاع الغسل بها او المراد
منه المجرد وماء السدر وماء الكافور وعلى هذا لا يكفي القليل الذي لا يصدق معه ما سمعت
تسلب الاطلاق بالمزج والا لا يجري لخروجه عن مورد النص الوارد بتقدير [illegible]

فان شيئا منها لا يخرج عن الاطلاق وفرقه لو سلب عنه الاطلاق يجعله مضافا فالمضاف غير مطهر وفيه منع
هذا التعليل لجواز ان يكون المقصود من الغسل بماء السدر هو التنظيف وبماء الكافور حفظ البدن
من الهوام لان رائحته تطردها كما حكي ذلك عن الشهيد في الذكرى بل قيل يجوز ان يكون
ذلك لاجل التعبد بل الاولى ان يقال ان خروج الماء عن الاطلاق يشكل في الامتثال واما ما حكي عن المفيد من تقديره
برطل وابن البراج من تقديره برطل ونصف مع ان هذين القولين ضعيفان لا يستلزم
الماء عن الاطلاق لجواز ان يكون هذا التقدير حيث يكون الماء كثيرا كما يستفاد من كلام المفيد
حيث قدره بما يغسل به الراس لحيته او رطل من ماء السدر وما ذكره من بطلان ارادة
المضاف من ماء السدر والكافور متعين وما احتج به المانع في القول بعدم اجزاء المضاف مع اشتراط
ان يصدق عليه ماء السدر وماء الكافور متدافع على الظاهر لان الماء متى كان باقيا على اطلاقه
لا يتوجه بذلك على جهة الحقيقة وانما يسمى به نظرا الى الملابسة في الجملة وهو متحقق
بالمسمى كما لا يخفى لما بينا من الملابسة كافية في الاضافة لا يقال لو اكتفي بالمسمى لم يبق فرق بين الغسلة
الاولى والثالثة بناء على استحباب ان يضع في الثالثة شيء من السدر كما نقله الشيخ عن الاكثر
لانا نقول المغايرة حاصلة بوجوب امتزاج السدر مع الماء في الغسلة الاولى بالنجس او المرس
واشتراط بقاء الوزن على الحقيقة في الثالثة كما نقله بعض الاخبار الاتية وهو لا ينافي اطلاق
القراح عليه لا منع خالص مما يشوبه من اشياء الخليطين كما هو المفهوم من القراح ومما ذكرنا
ظهر فساد القول بوجوب سبع ورقات صحاح نظرا الى المروي عن غسل الميت عن عمار الساباطي
عليه ثم قال ثم تغسل رجليه ويديه وضوء الصلاة ثم تغسل راسه بالسدر والاشنان ثم بالماء
والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر في الماء والمروي
عن معاوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضيه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل
بالسدر راسه ولحيته ثم افيض على جسده ثم افيض عليه ثلث ثم اغسل بالماء القراح ثم افيض عليه الماء
بالكافور والماء القراح واطرح فيه سبع ورقات فان فالاجعل تحمل على القاء الورقات في القراح

لانا لو كما هو المقصود واما الكافور فقد عرفت فيما سبق بالحكاية المتقدمة في حكم والراي ان
النقد برخص حبه وفي بعض الاخبار نصف حبة وفي الاخر يغسل الامر على عدد الاثني
بثلثه مثاقيل وهذا المراد بالاضافة الوجوب فيحمل الاستحباب لما فيه من الاطلاق المستفيض الدال
على الاكتفاء بمسمى من السدر ونيز من الكافور وخلاف المحكي من المدرع من ابن سعيد فنصف مثقال
وهو مع الدليل على الاضافة الوجوب انتهى وهو كما قال وهل الاخبار عليه والمراد بالقراح الخالص
الخالص من الخليط والتراب وان كان ظاهر الاخبار هو الخالص من الاولين لان المناط
صدق الاطلاق لا غير والمراد بوجوب الترتيب في كل الاغسال الثلثة ان تقدم الراس على
اليمين وهو على اليسار كغسل الجنابة اجماعا محصلا ومنقولا عن السيد والشيخ والمحقق
والعلامة والنصوص الواردة الامرة بالترتيب بين الاعضاء الثلثة مع ما فيها بالاجماعات
والشهرات وحصول التحصيل بها البراءة من التكليف الثابت ومع ذلك لا وجه للقول بالاستحباب
كما عن ابن حمزة ثم انه ذكر بعض المتاخرين ان الترتيب يسقط بغسل الميت في الماء الكثير واحتج بقوله
رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال غسل الميت مثل غسل الجنب في الماء الكثير
لا خلاف عندنا في انه لو تعذر الخليط لم يسقط الغسل وقد ادعى الاجماع عليه جماعة من الاصحاب
انما الخلاف في انه هل يجب الاغسال الثلثة بالقراح مع نوع في الاوليين البدلية عن السدر والكافور
او يكتفى بغسل واحد والى الاول ذهب والشهيد الثاني في الذكرى وفي الروض ونقل الثاني عنه في الذكرى
والى الثاني ذهب المحقق في المعتبر والنافع وتردد في البيع والمتجه توجيه منهما ان تغسيله بالماء واحب
والسبب كما هو الظاهر من عطفه على الماء في رواية ابن مسكان وغيرها فاذا تعذر احدهما لم يسقط
لعدم كونه جزء منه وان كان الاشباه لا تتحقق بدونه ولا نه لو سقط الغسل لتعذر الخليط
فاما ان يجب التيمم بدلا عنها او لا والاول باطل لاشتراط صحة التيمم بفقد الماء او عدم التمكن
استعماله ليس من شأنه وحمل الغرض مع ان الظاهر من القائلين بالعيلة الواحد الاجتزاء بها عن
التيمم وغيره وكذا الثاني لاستلزامه سقوط المبدل بدون البدل فتعين الاتيان بالغسلات الثلث

في نفي الترتيب

ونوع بماء القراح

الوجوب لا على جهة الجواز كما في كشف اللثام اذ الظاهر انه متى جاز وجب مع ما ثبت من ان الميسور
لا يسقط بالمعسور وهنا بقاء الاشتغال وعدم حصول البراءة الا بالاتيان بالاغسال الثلثة ونقلها
قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والمتجه الثاني بالاصل والشك في وجوب الزائد
فلا يجب ما بالسدر والاشتمال على النظافة بالكافور وتطييبه وحفظه عن تسارع التغير
وتعرض الهوام فكانه اشترط في الماء فيسقط الماء عند تعذرها لاشتمال القائل ولانه كغسل
الجنابة وفيه ان الاصل مندفع بالدليل وهو ثبوت التكليف المطلق وعدم ثبوت دليل على
الاكتفاء بغسل واحد فيجب الاغسال الثلثة المتيقن من الخبر صحة تميز الجنابة وتمحل ما
طرا وكذا الحكم لو فقد احد الخليطين ولو فقد السدر قال الشيخ بقيام الخطمي مقامه والمشهور
خلافه ثم انه لو وجد الخليط قبل الدفن ففي وجوب الاعادة وجهان واما بعد الدفن فلا يجوز
لاستلزام ذلك النبش المحرم كما ياتي بل حكي في الاجماع على المنع مضافا الى عدم وجوبها المقتضي
الطلاق الاخبار المخبر المقام الى لابذ المقام من البنية لا موال الاول لو تعذر ماء الغسلات
دون الخليط بان يوجد الماء لغسلة واحدة فلا يسقط الغسل ولا الرجوع الى التيمم بل يجب
الاتيان بالغسلة الممكنة لان الاغسال الثلثة تكاليف متعددة كصوم شهر رمضان فاذا تعذر
الجمع لزم الاتيان بالميسور لان ما لا يدرك كله لا يترك كله لكن ذهب بعض الاصحاب الى
الاتيان بماء السدر لانه اول التكاليف واختاره صاحب الذخيرة ولعله للاستصحاب وقال في الذكرى
بالثالثة لان القراح اقوى في التطهير والاقوى التخيير لما عرفت انها تكاليف متعددة تجتمع
بحسب الوقت ووجوب الترتيب انما هو في صورة التمكن والاتيان بالجميع فاذا انتفى التمكن
من الجميع ارتفع ولا ترتيب لا يقال ان التكليف بالاول وهو السدر متيقن لانه اول
التكاليف لانا نقول ان التقدم انما كان من جهة الترتيب فقد زال فلا معنى للاستصحاب
لتبدل الموضوع وان كان القول بتعيين الاولى احوط ومما ذكرنا ظهر الحال لو تعذر ماء
غسلة واحدة وفي وجوب التيمم بدلا عن الغسلتين المتعذرتين قولان مرجعه الى كونه في

بالوجوب واختاره صاحب الذخيرة والشهيد في الذكرى سقوط التيمم نظرا الى حصول مسمى الغسل والاول
عدم السقوط لسقوط العموم بل لشبه الماء بل يجب تعدده بتعدد مبدله لما عرفت من تعدد
التكاليف لتعدد الاغسال ومنه يعرف وجوب التيمم بدلا عن تعذر الاغسال الثلثة
الثاني لا يسقط الغسل لتعذر ما عدا الاغسال الناقصة عند تعذر الكامل وبذلك
صرح جماعة من الاصحاب واولى منه التيمم الثالث صرح الاصحاب بانه لو خيف من تغسيله
تناثر جلده ونحوه تيمم وادعى الاجماع عليه السيد في الرياض ونسبه الى مذهب الاصحاب في الذكرى
ونقل الشيخ عليه اتفاق جميع الفقهاء الا الاوزاعي ومن الخلاف للنصوص لغيره بعموم البدلية
وخصوص ما رواه الشيخ عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله
مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه والضعف منجبر بما عرفت من الاجماعات
ولولا الاجماع لكان للتوقف مجال لعدم الدليل سيما على القول بكون غسل الميت ازالة النجاسة
كما عن المرتضى وفي بعض الاخبار اشعار بعدم الوجوب كالمروي عن عبد الرحمن بن الحجاج في الخبر
في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلاة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغتسل الجنب
ويدفن الميت ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم
للاخر جائز والاقوى وجوب التيمم متعددا ومن بعض الاصحاب ان المعتبر وضع يد الحي على الارض
وامرارها على جبهة الميت ولم اعرف وجهه ويجب في هذا الغسل النية
المشتملة على قصد القربة المقارنة للعمل على المشهور والمعروف كما في الدليل
حيث قال المشهور بين الاصحاب انه يجب في هذا الغسل النية كغيره من الاغسال بل حكي عن المحقق والشهيد عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه وقال في كشف
اليس ذلك فيما غسل من النسخة واعتذر بعض باحتمال ان يكون نظر المحقق والشهيد الى دعوى
الشيخ الاجماع على وجوب النية في كل طهارة حقيقية بضميمه دعواه الاجماع على ان غسل
الميت كالجنابة لا وضوء فيه وعن ظاهر السيد عدم وجوب النية وهو المحكي عن المنتهى وتردد فيه

المحقق في المعتبر والعلامة في النهاية والتذكرة والفاضل في الذخيرة نظرا الى الاصل واحتمال كونه لازالة نجاسته وان يحصل النية في الاول والاخير احوط والمعتمد هو الاول لعموم وما امروا الا ليعبدوا الله وقوله غسل الميت كغسل الجنابة والشك في براءة الذمة بفعل الغسل من غير نية وح لا وجه للتمسك بالملاقاة لاصالة وعدم ذكر النية واصالة عدم التخصيص والتقييد واحتماله في المتمسك لان الميت ينجس بالموت فغسله يجري مجرى غسل النجاسة ضعيف للمعروف في ان نجاسة الميت متنية من جهة من لحرى فعدم افتقارها الى النية لرفع الثانية لا يوجب عدم الافتقار لرفع الاول بل المراد ان الغسل ليس الا لرفع الحدث كما يستفاد من الروايات المنكرة المعللة لخروج النطفة واما الحدث في هذا المقام فهو من الاثار واللوازم السابقة لارتفاع الحدث ومن ثم لم ينقل اصحابنا في الاغسال الجنسية ويرشد اليه حكمهم بوجوب التيمم عند تعذر الغسل مع تصريح بعضهم ببقاء النجاسة الحدثية بعد التيمم نعم قد يستشكل للقول باعتبار من الاخبار الدالة على جواز ان يغسل الكافر عند تعذر المماثل المسلم كما عرفت المشهور بين اكثر الاصحاب ومن المعلوم تعذر النية من الكافر فلو لم يكن تغسيله بمجرى غسل الجنب لما صح منه ذلك وفيه ان تلك الروايات لم تدل على سقوط النية من الجانب المتولي الكافر لتعذرها وليمتنع ان يكون سقوط النية اصلا لمكان التعذر كما اختار بعض الفضلاء وللضبط عند تعذر ذلك فلا ينتهي دلالة الروايات المذكورة على المدعى وحيث فالحكم بوجوب النية لا اشكال فيه فهل يتعلق بنية الاغسال الثلاثة او يكفي للجميع نية فيه وجهان بل قولان مبنيان على انها اعمال مستقلة كوضوء الحائض وغسلها ام عمل واحد كافعال الوضوء والغسل بغير الاستئناف ذهب الشهيد اعتبار التعدد في الذكرى الا كفاية النية الواحدة وهو الظاهر من عبارة المعتبر بل حكاه في الروضة عن صريح غيرها في ابتداء الاغسال والاقوى هو الاول لعدم الخلاف بينهم في الاجزاء اذا اقترن كل من الاغسال الثلاثة بنية مستقلة والشك في كفاية النية الواحدة فالاصل عدمه ولان الظاهر من الاغسال المذكورة انها اعمال متغايرة وان تغايرها في غسل الميت الا ان ذلك لا يبعث على الاتحاد

ومع

وتلما كانت النية هنا متعلقة من المغسل فالمتولي لها هو الغاسل
صح

مع فرض التعدد فلا ما من عن لم فهم تعدد النية والاكتفاء في شهر رمضان بنية واحدة مع تعدد الصوم انما هو للاجماع المحكي المستند الى النص وغيرهما والا فالقاعدة تقتضي تعددها لتعددها باستقلال الايام وقد ظهر من ذلك ان مدرك القول بكفاية النية الواحدة تخيل ان الاغسال الثلاثة عمل واحد وقد عرفت ما فيه نعم يناقش بعض الاعلام في المقام بانها لو كانت عملا واحدا لتعين النية في ابتدائها كالصلوة والوضوء والصوم بالنسبة الى اليوم الواحد على فرض التفريق مع ان الظاهر جواز تفريق النية على الاغسال بلا خلاف وانما الخلاف في النية الواحدة للجميع وفيه ان تعين النية الواحدة للعمل الواحد المركب ثم لا انما نقضت بالاجماع على اشتراطها له كالصلوة والصوم ومن هنا جوز الاصحاب تفريق النية على اعضاء الوضوء بان ينوي لكل عضو نية تامة ويلزمه ذلك في غسل الجنابة وساير الاغسال بالاولوية وفيه ان الاولوية ممنوعة كما هو الظاهر لمن تدبر فيه بل الظاهر ان النية الواحدة متعينة بالنسبة الى كل عمل مركب واحد من صلوة وصوم ووضوء وغيرها حتى يقوم ما يدل على جواز التفريق كما قد يدعى ذلك بالنسبة الى غسل الجنابة نظرا الى الاخبار الواردة لاشتراط الموالاة فيه وما الاعمال المتعددة فالظاهر عدم الاكتفاء بنية لمجموعها حتى يقوم ما يدل على الاكتفاء كما قد يدعى في صوم شهر رمضان انتهى ما اعلمه لو استدل التمام الاجماع ومع ذلك فهو اما على جواز تفريق النية على الاغسال الثلاثة كما لو فعل كل منها او انما النية على عدمه ما يدل على ذلك بل الظاهر من الاخبار انها اعمال متعددة متغايرة وان كان الاحتياط بالجمع بين النية المجموع والتفريق على الكل ثم انه لو اتحد الغاسل فلا اشكال في انه الناوي ولو تعدد نوى كل واحد منهم سواء اجتمعوا او ترتبوا ولو كان احدهما صابا والاخر مقلبا فعن الذكرى كون نية المقلب وفيه ذلك وجوه ان المعتبر نية الصاب نظرا الى انه الحقيقي للغسل هو جري الماء على العضو انما يحصل من الاخير الا ان الصاب ان كان نصب حال التقليب بحيث يسند الغسل اليه كانت النية عليه او ان كان يعد من باب المقلب والصاب في تبدل المقلب فاعتق وصب الصب بغير النية على المقلب لو افرد كل واحد بغسل من الاغسال الثلاثة

او بعضو من الاعضاء اجزئت نية كل منهما لحصول الامتثال اذ لا فرق في الخبرة ليستحب فيه امور منها فتق قميصه ان كان مخيطا ان يزعه عن تحته ان اراد تجرده اما لكونه مظنة للنجاسة فيبلغ بنزعها الى البدن كما قيل ولعله لا خلاف فيه ولرواية ابن سنان وفيه ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع من رجليه وفيه ان الخرق هو التمزيق والا فالرواية دلت على استحباب ذلك بعد الغسل بل الظاهر منها جواز تغسيله في قميصه بل في ظاهر الاصحاب عند الاكثر وهو الذي في العكس بمعنى الاخبار ولان تغسيله فيه اولى لحرمة ولذا اغسل علي ع النبي ص في ثيابه بلا خلاف على الامة انه لو غسله فيه يطهر بتطهيره من غير عصر وينبغي ان يكون الفتق باذن الوارث لكونه مملوكا له بل غسله فيه حجة الا اذن ابيه ولو لم ياذن جرده ولم يجز وجوبا بجرده ونحوه ان كان الغاسل هو اولى الوارث لا يجب الا لعدم ضرر ومن وجوب النزع ومنها تليين اصابعه برفق مع الامكان قبل الغسل اجماعا ولرواية الكاهلي وفيه فامسح بطنه مسحا رفيقا لرواية ابن طلحة كما في رواية الكاهلي ومنها غسل فرجه بالاشنان كما ذكره جماعة في الصحيح غسل مرافقه بالحرض اي الاشنان ومنها غسل يديه قبل الغسل بوضوء السدر ولعله لا خلاف فيه الا ما اخرك وخيره ومنها ان يغسل يدي الميت الى ثلث مناكب قبل الغسل مرة الى نصف الذراع ويغسل يده الى المرفقين بعد الاولين ولكن في ذلك بما السدر كما هو الظاهر من الغنية الاجماع عليه مع خلو جملة من الروايات الا عن الوجوب ولا باس بما قاله ثم انه لا بد ان يعلم ان المتيقن في غسل اليدين انه يستحب الامر ثم الا بعد كما في الجزم مضافا الى الاجماع ومنها غسل كل عضو من الاعضاء الثلاثة ثلاثا في كل غسلة اجماعا ولرواية الكاهلي ويونس ومنها مسح بطنه قبل الغسلتين الاولين لرواية الاولى وعدد لوجود الرخصة في حق شيء بعد الغسل ولا اجماع الا ان يكون حاملا فلا يمسح حذرا من الاجهاض وقال الشهيد في البيان لو احتمل نفضه فعليه عشر درهم امه وامام في الثالثة فيكره المسح لعدم ما يدل على الاستحباب من الاخبار والاصل عدمه وبذلك صرح جماعة من الاصحاب ومنها وقوف الغاسل عن جانبه لا مجلسه بين رجليه لرواية جماعة وصرح الفاضل ان يكون الغاسل عن يمينه ومنها ان يوضأ وضوء الصلوة قبل الشروع في الغسل بعد الاتيان بالمقدمات على المشهور خلافا لابي الصلاح حيث قال بالوجوب لنا الاصل وخلو الاخبار

واعلم انه لو خرجت من نجاسة بعد مسح في الاثناء او بعد تمام الغسل فالمشهور صحة الغسل وعدم انتقاضها لا الاغتسال بل الواجب ازالة النجاسة وبذلك صرح في الاخبار وخالف فيه ابن ابي عقيل وقال بوجوب الاعادة ويدفعه الاخبار والاصل
صح

عن نيابة

حين غسله ستور لمصلحة الميت ... اجماعا ولانه احب اليهم عليهم السلم كما في الرواية وكذا يستحب تغسيله على نحو ساجة بحيث يرتفع عن الارض لئلا يجتمع تحته ماء الغسل او يتلطخ بالطين قال هو اذا اخذ الغاسل الكفن اخذ في تغسيله فيضعه على ساجة او سرير بلا خلاف لانه اذا كان على الارض سارع اليه الفساد ونالته الهوام بل يحكى الاجماع وضعه على السرير او غيره مما ذكر في جميع الفتاوى والغنية وغيرهما لكن ينبغي ان يكون موضع راسه ارفع من موضع رجليه لينحدر الماء من اعلاه الى الاسفل بوجوه ... ذلك المتيقن اجماعا وما دل على خلافه محمول على التقية وكذا يكره اظفاره وترجيل شعره بل عن الشيخ الاجماع على انه لا يجوز قص اظفاره ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ولا تسريح لحيته وحلق ... والاصل ... الكراهة لقضية الاصل والنهي المحمول على الكراهة ونقل ... اجتمع ... الخرقة ... والراس والحلق والقلم ولتسريح الراس واللحية ثم قال وقال الفاضل يخرج الوسخ من اظفاره ويعود ... ويقطعه بالخرقة التنظيف ... مع النهي في خبر الكاهلي ولو فصل من تنحي شيء مما انفصل من الاظفار والشعر معه بل يجب في كل ما سقط من الميت حتى شعره ... ان ... العلماء ... الى الاحبار ... بالفعل ... الا ان يكون شيئا ما ... في الميت بما ... والاقوى القول في الكفن

فى الكفن المختار

لا خلاف عند الامامية في ان الواجب في الكفن مطلقا في الرجل والمرأة ثلثة قطع وادعى الاجماع عليه جماعة من الاصحاب ... غير مضر ... الى ... والاخبار كالمرسل عن ابي عبد الله او ابي جعفر عليهما السلام قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة والصحيح ... اما الكفن المفروض ثلثة اثواب والموثق ... قال ثلثة اثواب انما كفن رسول الله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحاري يكون باليمامة وكفن ابو جعفر في ثلثة اثواب الى غير ذلك من الاخبار ... الكفاية لان ... الاخبار ... المثلثة في ما اسنده ... وقيل ان الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام

لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع وفيه ان الاصل مندفع بما مر من النقل والاجماع والرواية ظاهرة في صورة الاضطرار كالشهيد بل ... ان وجوب ... والافراط وفي بعض النسخ بالواو فان كان كذلك كما في الوسائل عن الكافي فيسقط الاستدلال به لان اللازم منه لظهورها في وجوب اربعة اثواب ولم يقل به احد منا في الاول اما يحمل على ثوب تام على الاستحباب او التقية كما فعله بعض اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاثواب الثلثة مئزر وقميص وازار اما الاول فهو ما يستر ما بين السرة والركبة لان المفهوم منه عرفا وعادة ... الشهيد ... وقيل منه الى الساق واما الثاني وهو ما يكون على هيئة الثوب المتعارف يصل الى نصف الساق لانه المفهوم منه عرفا واما الثالث وهو اللفافة وهذا التفصيل هو المشهور بينهم بل ... اجماعا بل ادعاه الشيخ وابن زهرة ... شرح الجعفرية ... وابن جنيد والمحقق في المعتبر والمدارك الى التخيير بين ثوبين وقميص وثلثة اثواب بغير قميص واليه ذهب جماعة من المتأخرين وذهب جماعة الى عدم الاجتزاء بالمئزر واعتبروا ان يكون الثوب شاملا لجميع البدن وكذا الثلثة مع اسقاط القميص ونسب ذلك الى ابن الجنيد ... الا ان يكون الكفن ثلثة اثواب ... ادراجا او ثوبين وقميصا ... كلام الصدوق في ... قال الكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة والمعتمد ... من ... القميص ... هذا ... على ... كل واحد من الثلثة ... الاخبار كالمروي ... قال ثم الكفن قميص ... وفي الاخر قال ... الكفنه ... اثواب ... كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص ... المروي ... قال ... ثم ... القميص ... من ... ثم ... اللفافة ... ثم الازار ... حتى تغطى الصدر والرجلين ثم الخرقة ... القميص ثم الخرقة على الفخذين

فى ... الكفن ...

والرجلين
العنق والفرق فان الظاهر الازار فيهما معنى المئزر ليتقين ما ... الطول واعتبار تغطيته الصدر خاصته دون سائر الجسد والملاق الازار على المئزر ثابت في اللغة كالصحاح وغيره وقال البهائي في حبل المتين والازار يراد به المئزر وهو ... من الحقوين الى اسافل البدن وقد ورد في اللغة اطلاق كل منهما على الاخر وان كان المعروف بين الفقهاء سيما المتأخرين ان الازار هو الشامل لكل البدن انتهى بل يستفاد اطلاق الازار في الشرع على المئزر من الاخبار الواردة في الحمام والاخبار الواردة في الاحرام وغير ذلك من الاخبار بل لو تامل متامل في جميع ذلك لقطع بصحة هذا الاطلاق واذا ثبت الاجتزاء بالازار ... وعدم الاكتفاء عنه ... الجميع ... لورود الاخبار في مقام البيان ... على ذلك واما ما دل على ان الكفن ثلثة اثواب بدون ... ادراجا او ثوبا وقميص ... على شمول كل واحد لجميع ... الثوب ... وذلك ... عدم ارادة الشمول من ظواهر كثير من الاخبار ... ان نسبة الخلاف الى ابن الجنيد ... لا عدم الاجتزاء ... ثم انه قد دل بعض الاخبار على عدم وجوب القميص كالمروي عنه عليه السلام ... الثياب التي يصلي فيها الرجل ... الكفن ... ثلثة اثواب ... القميص ... بل ... لانه يحتمل ان يكون المراد بالالف واللام في القميص للعهد اي القميص الذي يصلي فيه ... الحي ... نقل ... وان كان ... الا ... الادلة والقول باستحباب ... ضعيف ثم انه ... ان المشهور في كيفية التكفين ... ثم القميص ثم اللفافة ثم ... والاخبار ... وان ... الشيخ وابن ادريس والشهيد ... الاخبار ... قبل المئزر كما ... وان ... الوجوب ... لاطلاق ... في تلك الاخبار ...

فى ... كيفية التكفين

وان قلنا بخلافه في غير هذا الكتاب ثم انك قد عرفت ان المعتبر في المئزر ان يستر ما بين السرة والركبة ... المسافة ... ولكن يستحب ستر ... والرجلين كما في ... عمار وفيه يغطي الصدر والرجلين واما القميص ... الى ... واما اللفافة ... المتعارف في شمول جميع البدن طولا وعرضا ... فيه الزيادة طولا بحيث يمكن ... من قبل الراس والرجلين ويستحب ذلك قولان ولا ... على ... في ... بحيث يمكن عقدها من قبل الراس والرجلين وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الاخر ... للمفروض ... لعدم ... مثل من الاخبار ... المعتبر ... فروع الاول ... فيما ذكرناه بين الرجال والنساء ... الكفن بالاثواب الثلثة ... وجوب التكفين في الثلثة المذكورة ثابت بالنص والاجماع سواء كان الميت رجلا او امرأة ... الاجماع على ... والاخبار ... تكفن المرأة ... الرجل ... مرسلة يونس اما النساء ... خمسة اثواب وفي الاخر يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ... على ... الاستحباب ... المرأة ... وجوب الاثواب الثلثة انما يكون مع القدرة والامكان ومع الضرورة يجزي الثوبان بل الثوب الواحد بل ... العورتين خاصة بلا خلاف فيه ... بقاء الوجوب ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور ولان الضرورة ... وفي بعضه ... ولو تعذر كل ذلك مما يسوغ به التكفين وامكن غيره مما منع عنه ... كالحرير والجلود والنبات ... ففي جواز التكفين به قولان ... المنع من غير ... وعن ... ان ... الشهيد هو الجواز وقال الشهيد في الذكرى

في ... التكفين ...

ان فيه ثلاثة اوجه المنع لاطلاق النهي والجواز لما لا يلبس عارياً مع وجوب ستره ولو بالحجر
ووجوب ستر العورة خاصة عند الصلاة ثم الترجيح وفي الاخير نظر لانه خارج عن محل البحث
اذ الكلام في التكفين اللازم اما ستر العورة عند الصلاة خاصة اذا لم يوجد الا الحرير فلا ينبغي
التأمل في وجوبه بما امكن ولو بالطين والاقوى هو الجواز في غير الحالة لحمل الاخبار المانعة
وكذا الاجماع على حال الاختيار واما حال الضرورة فيقوى المنع لما عارض والنهي عن الحرير
محمول على الاختيار كما هو المتبادر منه واما الوجوب فمشكل لفقد الدليل عليه لعدم الاجماع
فيه ولان ذلك يستلزم اضاعة المال وتفويته من دون رخصة وفيه ان هذا جار على
القول بالجواز ايضا واما الجلود ففيه وجهان بل قولان من عدم صدق اسم الثياب عليها فيخرج عن موضوع
الكفن المأمور به في الاخبار مع ورود الاخبار بنزع الجلود عن الشهيد فلا يجوز ومن ان
المستفاد من الاخبار الآمرة بالتكفين ليس لمحض التعبد بل الغرض ستر الجسد الميت وان وقع
التعبد بخصوصية الخيش والثلث كما يظهر ذلك من جملة من الاخبار كما رواه في العلل والعيون
عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال انما امر ان يكفن الميت ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا تبدو
عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر الناس على بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر
الى مثل ذلك للعاهة والفساد وليكون اطيب لانفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغى ذكره
ومودته فلا يحفظه فيما خلف واوصاه وامره به واحب فالمستفاد من هذه الرواية اهمية
ستر عورته فاذا تعذر على النحو المقرر وعلى [illegible] المعهود تعين ما يقوم مقامه في الستر
فالجلود وان لم يصدق عليها اسم الكفن عرفاً وشرعاً الا انه يقوم مقامه بما ذكر وبهذا يتأيد ما ذكرنا
من الجواز في مطلق الثياب مع الضرورة لحصول الغرض بها وهو الستر بل الجواز فيها اولى للصدق واسم
الكفن معها ايضا وما دل على نزع الجلود عن الشهيد فلا يقتضي المنع من تكفين غيره بها مع الاضطرار
[illegible] وجه المنع من التكفين بها ولو مع الضرورة كما عن الحلي وغيره ولعل نظره الى انه لو كان [illegible]
هو الستر فلا فرق بين الاختيار والاضطرار وفيه انه بدل اضطراري كالطهارة الترابية بعد العجز

عن الثياب لما كان الجلود بدلاً اضطرارياً فيجب الستر اولا بما ذكروا فاذا فقد فبالجلود وهكذا نعم
لا يجب التكفين بالنحو المقرر وقطعاً الثلث بل يكفي قطعة واحدة شاملة لجميع البدن لكن
الاولى تقديم الثوب النجس على الحرير والمتخذ من شعر ما لا يؤكل لان المنع العائد الى الذات اعظم
من المنع العائد الى الصفة ولان الكفن آئل الى النجاسة عن قريب مرة اخرى فان في [illegible]
بعدم وجوب نزع النجس من الميت لو استوعبته النجاسة الحادثة وتعذر غسلها وقرضها
والظاهر منها عدم الوجوب وان امكن الابدال بالطاهر فان تم ذلك اتجه وجوب تقديم النجس
فان اعتبار النجاسة حال الاختيار لحرج اللازم من الابدال فيقتضي اعتبارها حال الاضطرار بطريق
اولى والتفرقة بين النجاسة الحاصلة قبل التكفين وبعده وبين الخارجة من الميت وغيره
غير معقول والحرير مقدم على ما لا يؤكل سيما بالنسبة الى النساء لجواز الصلاة لهن فيه وان كان
يجوز ذلك الناظر والمغشوش مقدم على غير المغشوش [illegible] وبما ذكرنا ظهر الحال
في الحرير المحض لانه لا يجوز الصلاة فيه فلا يجوز التكفين به اجماعاً كما ادعاه جماعة من غير فرق فيه بين الرجال
والنساء وان احتمل جوازه للنساء في الاستحباب لجوازه حال الحياة سبحان الله من هذا الاستحباب
مع انه لو سلم كيف يقاوم الاجماع مع انك قد عرفت ان ذا الخلاف لم يؤذن فيه لعدم انصراف
الاطلاقات في التكفين الى مثله مع انه نهي عن التكفين عن ثياب [illegible] من القطن
واما ما ورد في النهي عن الكفن بالحلة لو كان المراد به الحرير المحض فمحمول على التقية لموافقته للعامة
واما الممتزج منه على وجه لا يستهلك في الظاهر فجائز وادعى الشهرة عليه بعض الاصحاب
على كراهته ومنع عنه ابن البراج والشيخ في موضع من الاقتصاد كما حكي ولم اجد للمنع والكراهة
وجهاً والاصل وجواز الصلاة فيه يدفعهما ولعله استند في الكراهة الى ما في بعض الاخبار من الكفن
الميت كتان وممتزج نعم يستحب التكفين في القطن الابيض كما هو مورد الاخبار [illegible]
ومحل الاجماعات وفي المعتبر انه مذهب العلماء كافة وروي عن [illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكتان
كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد واما استحباب كونه ابيض فلرواية [illegible]

وفيه عن رسول الله انه قال البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم وعن ابي جعفر كفن رسول الله
في ثلاثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين وفي المروي عن عمار البرد لا يلف ولكن يكون بردا
فان لم يكن برداً فاجعله كله قطناً وهو كما ترى يعطي مغايرة البرد للقطن وافضليته عليه وحمل الذكرى
البرد على الحبرة [illegible] ولعله الممزوج بالحرير انتهى واما الكتان فقد صرح جماعة
بكراهته [illegible] ظاهر ابن بابويه من حرمته حيث قال ولا يجوز ان يكفن الميت في كتان ولا ابريسم ولكن في القطن
حملا للنهي الوارد في الاخبار عليه لكن الكراهة منسوبة الى العلماء كافة في الذكرى
ونهاية الاحكام وجامع المقاصد حملا للنهي الوارد عليه ويستحب ان يزاد للميت الحبرة
بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة وهي ثوب يمني وكونها عبرية غير مطرزة بكسر العين نسبة الى بلد باليمن
وزيادتها معروف بينهم وادعى الشهرة عليه في الذخيرة وفي الغنية والخلاف الاجماع عليه وهو المحكي
عن ظاهر المعتبر والذكرى والتذكرة وجامع المقاصد وقال [illegible] في [illegible]
ان المستحب كونها لفافة المفروضة وهو المحكي عن ابن ابي عقيل وظاهر ابي الصلاح وعبارتهما
الموجودة هكذا قال الاول السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية فان اعوز فثوب ابيض وقال الثاني
الافضل ان تكون الثياب الثلاثة احدها حبرة يمانية [illegible] بالمروي عن [illegible]
والمروي عن الحلبي والمروي عن سماعة والحق ان ظواهر هذه الاخبار [illegible] القول الثاني لعدم الدلالة
على كون الحبرة زائدة على الاثواب الثلاثة بل انما تدل على كون الحبرة احدى الثلاثة والذي قال الشهيد
في الذكرى بعد ايراده الاخبار المذكورة وبهذا استدل على استحباب زيادة الحبرة وهي غريبة
[illegible] لعل فهم ذلك من الاخبار [illegible] الاخبار الدالة على استحباب الزيادة
في المروي عن يونس عن بعضهم قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص
من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين وفي برد اشتريته باربعين ديناراً لو كان اليوم لساوى اربعمائة
دينار والمروي عن حمران بن اعين وفيه ثم يلف في قميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن والمروي عن ابن
سنان عن الصادق قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحاً واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه

والمروي عن معوية بن وهب وفيه يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة
يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره وغير ذلك مما يستفاد منه
الاستحباب بل الظاهر ان المراد من البرد فيها هو الحبرة فيفهم ان الحبرة في الاخبار السالفة زائدة وقال بعض
الاساطين ويمكن الجمع بين هذه الروايات [illegible] وهو ان يلتزم باستحباب كون الحبرة
احدى الثلاث لمن اراد الاقتصار على المفروض من الكفن وهو لا ينافي استحباب زيادتها ان اراد الزيادة
وقد اعترف السيد [illegible] حيث حمل الزيادة على الاثواب على التقية نظراً الى الصحيح المتقدم عن الحلبي
[illegible] فيه اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا اكفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل ونحوه
بعينه الرضوي ويؤيده النهي عن الزيادة على الثلاثة بل التصريح بانها بدعة في بعض المعتبرة وفيه بعد ذكر
الثلاثة وما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولا ريب ان الزائد على الثلاثة
الذي هو سنة هو العمامة والخرقة [illegible] هذا مع ما في الزيادة من اتلاف المال والاضاعة
للنهي عنها في الشريعة الا ان الاحتياط بالترك غير سديد اذ دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
وفيه ان حمل ما دل من الاخبار على تكفينه بثلاثة اثواب اولى بالحمل على التقية اذ لا اعرف من
العامة وجوب ما زاد على الثلث او استحبابه [illegible] استحباب زيادة الحبرة
ويكفي في [illegible] وجوب الثوب الواحد [illegible] واستحباب الثلث وظاهر ذلك ان ما زاد على الثلث
غير مشروع [illegible] فما دل على الزيادة اولى بالعمل لمخالفته التقية ثم ان الكلام
على القول بالاستحباب [illegible] بل يعم النساء
لشمول النصوص [illegible] الا ان الاجماع وقع على
المشاركة الا ما علم خروجه عن الاشتراك ثم ان [illegible] في رواية زرارة وبعضهم شرط
كونها غير مطرزة بالذهب ولا بالحرير [illegible] واما كونها غير مطرزة بالذهب والحرير [illegible]
في المعتبر [illegible] اطلاق النص المتناول لذلك فلا يكون [illegible]
الاوصاف [illegible] ولو فقدت الحبرة [illegible] لفافة اخرى مكانها [illegible]

بخصوصيته المجزية من حيث الهواء والمكان والقطن وكذا التجنب بزيادة العمامة للرجل خاصة اجماعا
في الغنية والمعتبر والخلاف والاخبار والاختلاف في اعتبار الكفن او لا فان قلنا بعد ما لا بد
على استحبابه لم يتم في مقامين في صورة نذر الكفن المندوب وقطع يد النباش وعلى الثاني
لكون القبر حرزا له نعم ورد في بعض الاخبار عدّها من الاثواب ويستحب صنع الحنك بها كما ورد في المرسل
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في العمامة للميت فاحنكه وقد ورد في كيفيته روايات
كالمرسل عن ابي ايوب الخزاز عن الصادق عليه السلام وفيه واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة
من وسطها وانشرها الى راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره وفي المرفوع عن يونس عنهم عليهم السلام
ثم توخذ وسط العمامة فتثنى على راسه بالتدوير ثم تلقي فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن
ويمد على صدره وفي الاخر وعمامة تعصب بها راسه وترد فضلها على رجليه هكذا في نسخ [illegible]
[illegible] فيرد فضلها على وجهه ولا تعيين في العمامة قدرا مخصوصا لاطلاق النص بل المعتبر ما يصدق
معه الاسم والظاهر انها ليست من الكفن المفروض فيما يستحب له من الحنوط لكن [illegible] بحسب الطول
بما في الاخبار المتقدمة وبحسب العرض فيعتبر فيه الاطلاق والعامة وهو في [illegible] ثلث اذرع
ونصف فعرضها شبر في [illegible] الى [illegible] الذي [illegible] وبلغ [illegible] وتقدير [illegible]
[illegible] الجزء الذي [illegible] خامسة [illegible] الكفن الواجب
وهو الثلث [illegible] الخرقة والخامسة [illegible] في كشف اللثام الخلاف في [illegible]
في الكفن قال في [illegible] والشيخ على الخرقين والشهيد [illegible] الدخول انتهى
ثم انه [illegible] ذراع ونصف [illegible] وهو الغالب [illegible] كفاية ذلك لتمام التحديد والاولى
كفاية الاقل [illegible] الى الزيادة [illegible] الحاصل ان المدار على التحصيل
وان ورد في المرفوع [illegible] بعرضها شبر ونصف وطولها [illegible] ذراع ونصف [illegible]
عن يونس [illegible] عرض شبر من غير ذكر الطول [illegible] ما ذكرنا في الرجل في المرأة فيزاد
لها القناع [illegible] ذكر القناع ولعله

في بيان ما يزاد للمرأة على الواجب

لذا قال في فضائح الكرامة المراد القناع في كلام من تقدم على ابن سعيد ولا وجه لحكم ذلك في كلام الشيخ انتهى
ولعل المراد به الخمار الموجود في الصحيح المروي عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في الكفن الواجب في ثلثة
اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين والتقييد بها لا ينفي عن غير
العظيمة نعم صفة العظم هو اللفافتان دون الخمار ولفافة اخرى اشد بها وعلى اما الاول فيدل
عليه المروي عن سهل بن زياد عن بعض اصحابنا قال سألته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انه
تشد على ثدييها خرقة ثم تضم الثدي الى الصدر وتشد الظهرها ويصنع لها الكفن اكثر مما يصنع للرجال
ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم تشد عليها الخرقة شدا شديدا بل يدل عليه ايضا رواية
محمد بن مسلم والرواية وان كانت ضعيفة الا ان العمل بها مشهور بينهم واما الثاني وهو كما في الصحاح
ضرب من البساط وهو كما ترى لا محل لها هنا وزاد في ذلك الحمل رقيق وفي المغرب انه ثوب من صوف
على الهودج وهذا المعنى موجود في ليته وفي الذكرى انه ثوب زينة وفي ان تحقيقه الاكيه
والفرش في وات الطرائق وفي سوق الانماط التي في الروضة وهو ثوب من صوف فيه خطط
تخالف لونه شامل لجميع لكن فوق الجميع وكلام الاصحاب في هذا الباب مضطرب جدا فالظاهر من اكثر
اصحاب ان المراد به [illegible] ابن ادريس وادعى عليه الشيخ في ذلك واستدل الموضع
في كشف اللثام وحكى عن الشيخ انه قال ويزاد لفافة اخرى لها خرقة او ما يقوم مقامها ثم قال ان كانت امرأة
زيدت لفافة اخرى وروي لفيهما نمطا انتهى ولعل مراد الشيخ من اللفافة التي تزاد للمرأة على ما في التجنب
هي اللفافة التي تشد الثديين لا اللفافة التي لسائر البدن والا لكان النمط لفافة رابعة وكلامه
يدل على ما ان في كشف اللثام ان كلام الشيخين وسلار في المقنعة والخلاف وطوالمراسم
يعطي استحباب اربع لفائف لكن التامل الصادق في كلامهم يقتضي ان المراد استحباب الثلث
وظاهر الصدوقين كما حكي في الرسالة والفقيه والهداية استواء المرأة والرجل في زيادة النمط
قال في الفقيه بل قال كثير من الاصحاب لم يفرق بين الرجل والمرأة فيما ذكرنا فيعرف من نقل كلامهم
النمط اما اللفافة اخرى لها او شيء يفرش عليه الكفن كما يظهر من الفقيه وعلى الاخير لا يبقى معنى الاول وكيف
فقد استدلوا على الاستحباب برواية محمد بن مسلم كما مر وفي ضعف سندها لا دلالة فيها الا ان الدرع القميص والمنطق ما يشد

في بيان معنى النمط

بالاصل والشهرة والاجماع ولما مر عن الصادق عليه السلام فلا بد من حمله على التقية لموافقتها لما هو مشهور
بينهم ولعل الغسل بلاك تطييب مواضع العبادة وتخصيصها بزيد الفضل وما ذكرنا ظهر ما في
مجمع البرهان من ترجيح ما اشتملت عليه صحيحة ابن سنان وفيه كيف يصنع بالحنوط قال يضع في فمه ومسامعه واثار
السجود ووجهه ويديه وركبتيه ولا فرق فيما ذكرنا بين الصغير والكبير والرجل والمرأة عدا المحرم فانه
لا يجوز تحنيطه بالكافور ولا وضعه في ماء غسله بل يلحق بغير كافور ولا غيره من انواع الطيب للاجماع والنصوص
الناهية عنه وفي صحيحة ابن مسلم انه لا يقرب الطيب وفي رواية عبد الرحمن ابي الحسن ولا يمسه طيبا
ولا فرق في الحكم المذكور بين الاحرامين ولا بين موته قبل الحلق في التقصير او بعده قبل طواف الزيارة
واحتمل في الذكرى على بعد اختصاص الحكم بالاول لخروجه من الحكم ومن التحوين بل بيته وساكله بل بالتام كافة
المحرم ولو مات بعد ذلك الطواف ففي تحريم الطيب نظر من الاطلاق اسم المحرم عليه وحل الطيب له
فيها اولى ويرجح المضي ومن النائب ولا يبعد ترجيح الاول انتهى وكذا من سقط غسله كالشهيد والمقتول
لدونه وبقيا اشهر للاصل واطلاق الفتاوى وظواهر النصوص وفي حكم الميت بعضه اذا كان الصدر او
فيه الصدر فيجب تحنيطه مع ثبوت محل الحنوط منها وانه لما ينفع احتياط او للاستحباب ولا يجب تحنيطه من غيره مما
عظم وان وجب غسله الا ان يكون من محال الحنوط ففيه اشكال وان كان الاحوط لزوم التحنيط ثم ان ظاهر
كلام الاصحاب في نفيه عن التكفين وتقديم التكفين على التحنيط والاظهر جواز الكل وفاقا لجمع من الاعلام
في صحته وغيره لوجوب البداءة به وفي الذكرى انه استحباب وفي يروط والمحكي عن قوله وسم باخره والنمس والظاهر
وقد عرف عدم التزام شيء منها اذ لو ثبت ذلك فالاولى ان لا خلاف بينهم في انه يستحب كونه
ثلثة عشر درهما وثلثا وحكى ابن البراج عما ذكر نصفا والاول هو الاقوى ويدل عليه المروي في
مرسل ابن ابراهيم وفقال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله
بحنوط فكان وزنه اربعين درهما فقسمه رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة اجزاء جزء له وجزء لعلي وجزء لفاطمة صلوات الله عليها
ودون ذلك اربعة دراهم ودون ذلك مثقال ونصف وبعضهم مثقالا وورد في الرواية لوجاهة الغسل الاول نضيب
في رواية الكاهلي على اربعة دراهم وظاهرها انها اقل الواجب لكن في الاجماع في ذكره وغيره بكفاية مسمّاه

في عدم جواز تحنيط المحرم والشهيد

من غير توقف لاطلاق الاخبار والظاهر عدم وجوب النية فيه

منه وقد فصّلنا الكلام فيه في كتابنا الكبير ولو فصل منه شيء وضع على صدره لانه كان في خفه
مستحب في بعض الاحوال وفي رواية نعم ادعى الاجماع على ان الكل الخلاف وفي رواية الحلبي وغيرها الامر بوضع
الكافور على الصدر من غير تقييد بالفضل فالعمدة هو الاجماع وما في فقه مولينا الرضا عليه السلام وقد
رتلق ما في صدوق وفي وسط راحتيه والظاهر المراد من الفاضل هو الفاضل من الحنوط الاكمل لكن
لو كان الكل لم يكن ابتداء على الوجه الاكمل بل المراد الفاضل من الكافور المعد للتحنيط فتأمل واما
الحلوق البصيح على القميص عن ابي عبد الله قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار
السجود منه ومفاصله كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط ونحوه رواية زرارة وغيره من
عدم اختصاص الحكم بالفاضل ويستحب كتابة اسم الميت وانه يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
والاقرار بالائمة عليهم السلام على اللفافة والعمامة والازار والقميص والجريدتين المعمولتين
من سعف النخل او نحوه كالسدر والخلاف والرمان او من شجر الرطب من شاء فالافضل ويستحب كتابه
الوضع اما كتابة اسمه والشهادة بالتوحيد فذكره الاكثر ابن بابويه وابن الجنيد وغيرهم ومن جملة
فيه ما رواه الشيخ عن ابي كهمس حضرت موت اسماعيل وابو عبد الله جالس عنده فلما حضر الموت شد
لحيه وغمضه وغمض عليه الملحفة ثم امر بتهيئته فلما فرغ من امره دعا بكفنه وكتب في حاشية
الكفن اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله وهذا كما ترى لا يدل ونبه على الشهادة بالتوحيد
فيما على عموم المكتوب عليه لمن ذكر جماعة ذلك كثير من الاصحاب من الشيخ وابن حمزة وغيرهما الا انه لا يجاب
اسامي الائمة ضمن ان يخلق من الشهادة بهم البركة وفي الخلاف الاجماع على ذلك كله وزاد في الغنية الاقرار
بالبعث والثواب والعقاب وفي الرياض ونحوها زاد في الكتابة على الجوشن الكبير للرواية عن البحار المروية
في جنة الامان للكفعمي القرآن تماما او بعض الآيات وفيه عن الكاظم انه كفن بكفن فيه تمام القرآن وعن روى عن ابي
الحسن القمي انه دخل على ابي جعفر محمد بن عثمان العمري رضي الله تعالى عنه امر ان تركت الاربعين عشر قبله
وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة عليهم السلام على حواشيها فقلت له يا سيدي ما هذه
الساجة فقال لي هذه لقبري تكون فيه واوضع عليها او قال اسند اليها وقد فرغت منه وانا كل يوم انزل اليه فاقرا جزءا من القرآن
منه دام

وهذه الاخبار وان فرضنا سابقا الا انه لا ينافي العمل بها استشفاعا بايمانها ونوع من الاستحسان في نوع
مما تقدم من اوله الجوار في الشهادتين واسماء الائمة فجواز الغير اولى ومنه يظهر جواز الاشتغال
بكتابة كل ما يتحصن عنه من دعاء المنع وشبهه وان لم يكن منصوصا مخصوصا كالجوشن الصغير وكلمات الفرج
وغير ذلك مما هو الحكم منها اشتراكه مع احتمال الجواز مطلقا وانما هو الاستحباب الكونه من الاخبار المأمور
به المندوب اليه عقلا وانتهى وقد فصلنا الكلام في مسارح الاحكام واما المكتوب عليه ففي بعض الاخبار
دال بالكفن وفي بعضها بالازار وفي الحج بالاكفان والجريدتين وفي بعض العبارات بالقميص والمئزر وفي
والكل حسن الا انه لا بد من التحرز عن بعض المواضع لئلا يؤدي الى الحرمة فلا يكتب على المئزر وفي
الادعاء الاجادة في الصدر والبطن وقد منع من كتابة القرآن بعض الاساطين وقال لو اراد حفظ
الميت فليكتب القرآن ويوضع على صدره والاحوط ذلك ولحصول الثمرة بهذا النحو ليس بل الاشد
واما ما يكتب به فالنص وان كان في الطلب في ذلك لكن العرف الترك بالتربة الحسينية اولى وفي الروضة فان لم يوجد
فبالتراب الابيض وما عداه غير معلوم لنا والظاهر جواز الكتابة بكل ما تعارف الكتب به سوى السواد
فانه ممنوع منه عندهم ووجهه لنا غير معلوم الا النهي عن التكفين بالسواد ثم اعلم ان وضع الجريدتين
مع الميت لا خلاف بينهم في استحبابه وقد ادعى الاجماع في المعتبر والمنتهى والرياض وغيرها لكونها
تجافي عنه العذاب ما دام الرطوبة فيهما وفي بعض الاخبار كالمروي في التهذيب ان الميت اذا كان
معه الجريدتين فتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا انما العذاب والحساب في يوم واحد وساعة
واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعل السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما
ان شاء الله تعالى والمروي عن الحسن بن زياد انه سأل ابا عبد الله عن الجريدة التي تكون مع الميت فقال تنفع المؤمن
والكافر والظاهر لزوم كونه رطبا فلا يجزي الجريدة اليابسة بل في بعض الاخبار التصريح بعدم كفاية اليابسة
ولا بد من كونها من سعف النخل فلا يكفي الرائحة وان ادعي بعض الاخبار ذلك كرواية سفيان المروي عنه لو تعذر
الجريدة فيقوم غيرها مقامها من الاشجار الرطبة كما دل عليه ما في مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث
والظاهر التعدد للترتيب بين الاشجار فيقدم عود السدر على عود الخلاف ولو فقد فعود الرمان كما هو المشهور

بلا خلاف
ثم انهم اختلفوا في قدر الجريدة كما اختلفوا في وضعه اما الاول فالمشهور كون طول كل منهما قدر عظم
الذراع كما دل عليه المرفوع عن يحيى بن عبادة عن الصادق قال توخذ جريدة رطبة قدر ذراع وتوضع
واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه والمروي عن يونس عنهم عليهم السلام قال ويجعل
يعني للميت قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف فيما يلي الساق
ونصف فيما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن وصحح الصدوق في الفقيه بالذراع وفي حمزة
تقدير الجريدة في الرياض بكاربع اصابع عن ابن عقيل ولا بأس من العمل بالجميع وورد في المرسل ... الا
فالعمل على ما هو المشهور اولى واما الثاني فالمشهور بينهم كما قيل بل الاشهر الاظهر كما في الرياض ان يجعل
مع جانب الميت الايمن واحدة من ترقوته ملصقة بجلده والاخرى
من الجانب الايسر كذلك الا انها بين القميص والازار والاخبار الكثيرة لا يلائمهم على ذلك وصحيح الحلبي
والحسن العمل بما تقدم من خبر يونس من الاقتصار والمنصور عن محمد بن مسلم ان الثنتين على الجلد عند ترقوته من الايمن
والثنتين الاخرى بين القميص والازار والاختلاف لاختلاف الاخبار والفتوى بشيء من الاخبار معلوم
اعتبار وضع مخصوص بل المقصود الوضع كيفما اتفق ولو في القبر كما ورد ان النبي صلى الله عليه وآله مر على قبر يعذب
صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه والاخرى عند رجليه وانه قيل له لم وضعتهما
فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين لان العلة في الوضع كما ترى هو تخفيف العذاب واما
كونه بهذا النحو فلا وكذا يستحب ان يخيط الكفن بخيوطه بلا خلاف فيه ومستند ذلك والا لم ابد له علي
واما المكروهات فكثيرة منها بل الخيوط التي تخاط بها الكفن بماء الفم بلا خلاف كما في الرياض ومنها قطع
الكفن بالحديد على المشهور ذكره في الرياض عن التهذيب انه قال سمعنا مذاكرة من الشيوخ وكان
عليهم وفي المعتبر لتجنب انهم تخلصا من الوضع فيما يكره ومنها ان يجعل لما يبتدأ به من الاكفان اكمام في القميص
ولشبهه المعتبر لعدم الاطلاع في ذلك الى ما انا ولا بأس لو كان قميصه لغير ارادة ثم كفن بل في الرياض
وذلك ان لا قطع لانه الحاقا بل بما المرسل المروي عن الشهداء قلت له الرجل له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره
قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع وهو جديد لم يجعل كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار وان حمته
جواز التجمير

بغير نوع كما كان بلبس هو او غيره وكذا التجمير بالزعفران ووضع على الازار وفي الاخبار في النهي عن القطع كالمروي
عن العلاء عن النبي انه كفن فاطمة بنت اسد في قميصه ونحوه عن المجالس والجمع بين الاخبار يقتضي استحباب
القطع ومنها جعل الكافور في سمعه وبصره على المشهور بينهم بل الاشهر الاظهر للنهي عنه في الاخبار المحمول
على الكراهة مضافا الى ان ذلك موجب لتضييع المال المرغوب عنه كما تقدم وخلاف الصدوق
فيه من القول بالاستحباب نظرا الى ظاهر الاخبار مع خلوها عن ذكر البصر كما عرفت ساقط غير مضر قاله
ومن المستحب كما في الشرائع واللمعة والروضة والمبسوط تغسيل الغاسل قبل الاخذ في تكفينه
او يتوضأ وهو المحكي عن النهاية والجامع ولعل الحكم بذلك مشهور بينهم ونسبه بعض المعاصرين الى الاكثر
وفي الرياض نفى وروده الرواية بذلك قال وعلل بعلل اذا حلت هي معارضة باستحباب تعجيل التجهيز
وحكى في كشف اللثام عن المرتضى ان في استحباب الاغتسال للتكفين رواية وجعل المراد من هذه الرواية
المروي عن الصادق من اغسل في سفينة ونحوها الماء او اذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته
بعد ما برد ولا وجه للجواز وجودها على رواية تجتمع على التوجيه وله دلالة فهذه الرواية على تقدير
الحمل على التكفين لا احتمال فيها لتجويز ان يكون المراد من قوله او كفنته اذا اردت تكفينه وهكذا
يروي عنه انه سئل عن حمل الغسل والمس محله ذلك لنفيه وهو باطل بلا خلاف ولعل مراد
المرتضى من الرواية من هذه الرواية مع قوله بان له رواية كان في المطلق ومن اما الشهيد في الذكرى والتعليل
ما ذكر في المرتضى حيث علل استحباب ذلك بكونه على ابلغ احواله من الطهارة في المرتبة العقبية والحكمة
عند تكفين البالغ في الطهارة وجعل في الرياض اجزاه او له وفاقا لبعض الاصحاب وجعل المستحب غسل
غسل اليدين من العاتق قبل التكفين ووجهه ان تغسلهما الى المرفقين والرجلين الى الركبتين ودليل
على الاول صحيحة محمد بن مسلم وفيه يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه كفانه ثم يغتسل وفي المروي
عن يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي غسله يديه قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه فليغسل
والاظهر ما عليه الاكثر من استحباب كونه متطهرا قبل التكفين لهذه الاخبار الدالة على استحباب غسل
الى المنكبين فان الغرض من ذلك الاستطهار والمقتضى للطهارة الحقيقية التكفين لكونه على افضل الاحوال

لا كلام في وجوب الصلوة على الميت في الجملة وجوبا كفائيا ولعل اجماع المسلمين
الفضل عليه مضافا الى دعوى المعروف عليه من بعض الاصحاب والنصوص بذلك مستفيضة
الكلام في مقامين الاول فيمن يجب عليه يجب الصلوة او من بحكمه كالصبي اذا بلغ ست سنين
تاما بان يكون ابن ست سنين فصاعدا بلا خلاف فيه بل ادعى الاجماع عليه الشيخ وغيره والسيد
مضافا الى الاخبار الواردة عموما على ذلك كقوله لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة والمروي عن السكوني
عن الباقر عن ابائه قال قال رسول الله صلوا على المرحوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي ونحوهما
لمن حكم بكونهم من المسلمين ان سلم فغير قادح لجواز التخصيص عند قيام الدليل والصحيح المروي عن الصادق
سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه قال اذا عقل الصلوة قيل متى تجب الصلوة قال
اذا كان ابن ست سنين وعن احدهما اذا الصبي متى يصلى عليه قال اذا عقل الصلوة قلت
متى يعقل ويجب عليه قال لست سنين وغير ذلك من الاخبار الواضحة الدلالة المعتضدة بالعمل الاصحاب
من فتاوى العماني والكاتب من اشتراط وجوبها بالبلوغ غير ملتفت اليه وان فتضاه الاصل
والموثق المروي عن ابي عبد الله سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه قال لا انما
الصلوة على الرجل والمرأة اذا جرى عليهما القلم والمروي عن هشام عنه قال انما يجب ان يصلى
على من وجب عليه الصلوة والحدود ولا يصلى على من لم يجب عليه الصلوة والحدود وكلما دل على
ان صلوة الميت شفاعة واستغفار اذ لا يعقل الشفاعة للطفل قبل البلوغ وفيه ان ذلك كلا يقاوم
على ما عارضه مما تقدم فلا بد من حمل القلم على قلم الحرمة والوجوب على الثبوت والحد على ما يعم
التعزير واما كون الصلوة شفاعة فلا شفاعة بالصلوة على المعصوم والصلوة على الكافر والمنافق بل على
عليهما مع امكان صرف الشفاعة والاستغفار بالنسبة الى الطفل لابويه للفصل وبما ذكرنا ظهر
من لم يبلغ ستا لم يجب الصلوة عليه اجماعا وفاقا لابن الجنيد في ايجابه على المستهل
والاجماع ومفهوم الاخبار المتقدمة وخصوص الاخبار الناهية عن الصلوة على الاطفال وما دل على
من الاخبار الصلوة على الاطفال محمول على التقية ولا يجوز حملها على الاستحباب وان ذهب اليه المشهور

وكذا يجب الصلوة على المسلم ومن كان بحكمه من الاطفال والمجانين والمسلم والمرأة المسلمة
فلا يجوز الصلوة على الكافر ومن بحكمه اجماعا محصلا ومنقولا كتابا وسنة قال الله تعالى ولا تصل
على احد منهم مات ابدا فالمدرك انما يجب الصلوة على المسلم بالاجماع فلا يجوز على الكافر
وان كان ذميا او مرتدا ولا شك ان المسلم من اظهر الشهادتين ولم يعتقد خلاف ما يعلم
من دين فلا يجب تجهيز اهلها مع انكار شيء من الضروريات الدينية كالخوارج والنواصب والغلاة
وغيرهم خلافا لما يظهر من اطلاق الحدود في بعض كتب وجوبها على من اظهر الشهادتين بل عن الشيخ
في الخلاف في كتاب قتال اهل البغي التصريح بوجوب الصلوة على الباغي مستندا الى عموم الاخبار
وطريقة الاحتياط والعمل المنع للاصل والاية والاخبار والاجماع واما الاخبار الدالة على الوجوب
كقوله صلوا على المرحوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي ولا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقوله
صلوا على من قال لا اله الا الله وقوله صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله فانه تعالى
من شمل هذه الاخبار انما تدل على وجوب الصلوة على من حكم باسلامه لظاهر اما من حكم بكفره فغير
معلوم لا انه ليس فهذه العمومات بل المعلوم عدمه فان انكار الضروري موجب لكفر الوصف
والوصف نجوح بذلك عن الامة ... التوجيه مع ان النصوص المذكورة معارضة بعموم
ولا تصل على احد منهم مات ابدا مع اعتضاده بالاصل والشهرة بل الاجماع فيجب الانتفاء
الوجوب بالمسلم فهو ان كان مؤمنا فوجوبها عليه ثابت بالنص والاجماع وان كان مخالفا ففي
عليه خلاف فعن المفيد الحكم بمنعه ومن قال باسلامهم كما هو المشهور قال بوجوبها عليهم نعم
ما ذكرنا في الكافر والمنافق وما اذا لم يكن الحال تقية واما معها فيجب واما ...
المشركين فعلى ما بانهم الا ان يسلم احد ابويه او ليس صغير ولم ... وكذا ...
لم ... الاسلام ولو اختلف قول المسلمين بقيل المشركين بحيث يصلى عليهم جميعا بنية الصلوة
على المسلمين خاصة ولعله لا خلاف فيه بينهم ولو وجد ميت لا يعلم كفره واسلامه فان كان في دار
الاسلام الحق بالمسلمين والا فالحق بالكفار اما لو وجد على قطاع الطريق والقرائن الغني كما ...

من عموم لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقوله في صحيحة هشام في شارب الخمر والزاني والسارق تصلى عليهم ... قال نعم فيجب ... لا يمنع من ذلك ... كما في المعتبر ... الاخير

قبل المسلمين وان كان بارا السلطان ... لا خلاف بينهم في انه لا تسقط بخصوص الميت
في وجوب الصلوة عليه فلا يجب على الغائب اتفاقا خلافا في ... نظرا الى فعل النبي
نعم لو دفن قبل الصلوة عليه يصلى على قبره وجوبا اجماعا في التذكرة ونهاية الاحكام مضافا الى
عموم قوله لا تدعوا احدا من امتي بغير صلوة والمروي عن ... عنه عليه السلام اذا فاتتك الصلوة
على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلوة عليه وقد دفن والمروي عن هشام بن سالم ... قال لا بأس
بان يصلي الرجل على الميت بعدما يدفن ونحوه الرضوي ولقاصر اسم الميت في جواز الصلوة
ومن فاته جواز الجنيد بعد فناء الصوت وعدم تغيرها في ضمها كما مر والاخبار الناهية عن الصلوة
عليه بعد الدفن محمولة ... لكون الاول اقوى سندا منها ثم اختلفوا في تقدير الصلوة على القبر في حق
المدفون بغير صلوة فذهب جماعة الى تقييد الجواز بيوم وليلة على المشهور بينهم كما في الروضة والذكرى
وفي التذكرة ولحاق في تقدير الصلوة على القبر في حق المدفون بغير صلوة وكل بعض علمائنا تصلى
يوما وليلة لا زايدا وثلاثة ايام كما هو محكي سلار والشيخ فلا شاهد له من الاخبار كما صرح به
غير واحد من الاخبار لكن الظاهر الشيخ في الخلاف ان به رواية في اليوم والليلة وفي الغنية
ان يصلى على الميت بعد ان يمضي يوم وليلة بعد دفنه المثل ما قدمنا في المسألة الاولى والذي
فيها الاجماع وعدم الدليل في الشرع وربما كان هذا الحد كما في امتداد يوم وليلة بل لعل الشهرة
ان فرض تحققها كافية في توهين ارادة المطلق واطلاق الروايات المتقدمة فتعين الرجوع الى
اصالة المشروعية والجواز فما زاد عن اليوم والليلة وانما ثبت الجواز في المقيد فقد اختلفوا في
وعلى علو قول ابن ... والمعتبر والذكرى بعد ... من اهل البيت ...
الباقي فيه وارتج برواية جعفر بن عيسى ... وقد ذكرناها في كتابنا الكبير وذهب السيد
والجماعة الى الوجوب نظرا الى وجود المقتضي وهو عموم التكليف بالصلوة كقوله لا تدعوا احدا
بغير صلوة وانتفاء المانع وتخيل انه الدفن مندفع بالاتفاق لجوازها بعد الدفن نعم قد ... بعدم
بان الصلوة لو كانت واجبة بعد الدفن لوجبت على الدوام ما دام اطلاق اسم الميت عليه وهو خلاف

في ان من لم يصل عليه يصلى على قبره

المعروف من قصر الوجوب على اليوم والليلة والى هذا اشار الشهيد في المذهب فقال ويصلي على
من لم يصل عليه يوما وليلة وما قال في الروضة الاولى فانه يصلى في القبلتين بينهما العلوم
يصلي من اراد الصلوة على الميت اذا لم يكن هذا المريد صلى عليه ولو بعد الدفن المدة المذكورة او دائما
سواء كان قد صلى على الميت ام لا هذا هو الذي اختاره المصنف في المسألة ويمكن قراءته بمعنى الجواز
فيكون الحكم مخصصا بميت لم يصل عليه اما من صلي عليه فلا تشرع الصلوة عليه بعد دفنه وهو قول
لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار وعملا بالمصافي ... قول جواز الصلوة الى الغاية المذكورة
مطلقا صلي عليه قبل دفنه او لا ولا اعرف خلاف بينهم الا ما في الجمع من نهاية المنتهى كما ذكره ونسبه
ظهورا وفعله يشبه بعض الى المحقق ... ذهب جماعة من المتقدمين والمتأخرين جواز الصلوة وان صلي عليه
وبه قال بعض المعاصرين وقوى بعض الاساطين جواز الصلوة دائما الا ان البوم الليلة على الخلاف
المتقدم وليس الجواز هنا مبنيا على جواز تجديد الصلوة على الميت فان الظاهر انهم على جواز
تجديدها قبل الدفن وانما اختلفوا في كراهتها وعدم الكراهة مع انه صريح بعض ونظر الى الجماعة
هنا ولا ملازمة بين التجويز قبل الدفن والجواز بعد لعدم دليل عليه الا اطلاق صحيحة هشام وما
كا تقدم في محل الاخبار الناهية عن الصلوة على من صلي عليه ثانيا اما على الكراهة جمعا او على النهي
بعد مضي يوم وليلة فتأمل ويجب في هذه الصلوة امور منها القيام مع القدرة
اجماعا وللتأسي ... الشغل ... فيها ... لان القيام في هذه الصلوة
من اجزائها وللنصوص الامرة بالقيام كقوله اذا صلى على الرجل فليقم في وسطه وقوله اذا صليت
على المرأة فقم عند رأسها واذا صليت على الرجل فقم عند رأسه ولو عجز عنه صلى بحسب الممكن
كاليومية وهل يسقط فرض الكفاية عن القادر بصلوة العاجز نظرا الى صحة الصلوة منه
ومن نقصها مع القدرة على الكاملة وتوقف في الذكرى لذلك الا ان الاحوط تقديم القادر فان
امتنع كانت صلوة العاجز مجزية عن القادر ولو فرضا يجري الامر بالاجزاء ومنها استقبال القبلة
بلا خلاف بل اجماعا كما في كشف اللثام ولعموم ما دل على شرطيته في الصلوات وفاقا ...

والتأسي بالمنقول من فعل صاحب الشريعة واستمرار العمل في الاعصار على الاستقبال ولما ورد والمروي
عن ابي هاشم الجعفري ... جعل رأس الميت الى يمين المصلي ان كان اماما او منفردا وان كان المأموم
انه فلا يكون رأس الميت الى يساره او جميعا الى يمينه لطول الصف ولا خلاف في جعل الرأس الى
اليمين للتأسي والرواية وقيل كثير من الاصحاب اعتبار المحاذاة وعدم التباعد كثيرا عرفا
وفي الفقيه فليقف عند رأسه بحيث ان هبت الريح فرفعت ثوبه اصاب الجنازة وبذلك
صرح المفيد وهو والشهيد لقضاء السيرة بذلك وقد يستند في جميع ذلك الى اعتبار حضور
الجنازة وفي اعتبار ستر عورة المصلي وطهارته من الخبث في ثوبه وبدنه وجهان ...
الاحكام ومنها النية ولا خلاف بينهم في اعتبارها مضافا الى الكتاب والسنة وقد مر الكلام
في ما يتعلق بها من الابحاث وهل يعتبر في هذه النية تعيين المصلى عليه من كونه ذكرا او انثى او لا
بل يكفي قصد الصلاة على هذا الميت او الجنازة وبالاول قال الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ضد
كما هو المحكي عن ... تخيير في الدعاء بين تذكير الضمير وتأنيثه باعتبار الرجوع الى الميت او الجنازة
وفيه ان النية المشتملة على قصد الفعل وهو الصلاة على الميت المتحد والمتعدد وان لم يعرف حاله من رجل
ذكورته وانوثته جاز تذكير الضمير وتأنيثه مؤولا بالميت والجنازة منفردا او لو ... التعيين فلو نوى
في الذكرى الاقرب البطلان لخلو الواقع من نيته وفيه ... ينبغي ان ... بما
اذا الى الموجود بان قصد على فلان لا على فلان لانه يقوى تغليب الاشارة ولكن في الذكرى تأمل
في صحة الجماعة في ترجيح الاشارة على الاسم ولكن الاقوى ان الترجيح راجع الى القصد فان نوى به
الى هذا الشخص من حيث كونه وانه هو الباعث على العمل هو ارادة الخصوص فلا ينبغي التأمل
في البطلان لو تبين الخلاف لخلو الواقع عن النية وان كان الباعث هو الجنس وان لم يقصد
فلا ينبغي في الصحة لو تبين الخلاف ولا يختلف الحال في ذلك بين العبادات والمعاملات ... الى النية
والقصد نعم انما يحكم بترجيح الاشارة على الاسم او بالعكس بحسب الواقع ... بيع او طلاق
او نحوها في مقام التداعي ... الى الاشارة دون الاسم او بالعكس مع ان في الترجيح

ولا ريب ان الاحوط الترك لان البراءة معه معلومة وبتركه مشكوك فيه ودفع الضرر المظنون لازم ولعل لا خلاف فيه الا نادرا

ولا يعتبر نية الوجه لانها لا تكون الا واجبا ومستحبة وبالجملة فمقارنته
النية المتكبر مستدامة الحكم الى آخرها ومنها التكبيرات خمس اذا لم يكن الميت منافقا
والا فاربع ولعله لا خلاف في وجوب الخمس في الموافق لا الزائد ولا الناقص
ما لم يكبر على المنافق الاربع لتركهم الولاية وللاخبار الواردة بها ... والسيرة والفقيه قال في الذكرى
انا لو في المصلي كبر خمسا واجابها اربعا ادخله ... مذهب الجميع ... اجمع وفي المنتهى والطاهر انه يجري
الاجماع عليه ... واما الادعية فهي وجوبها او استحبابها خلاف فقيل بالاول وهو الاظهر وإليه
ذهب الاكثر بل قال في الذكرى ان الاصحاب يذكرون ذلك في كيفية الصلاة ولم يصرح احد منهم
بندبه يعني الدعاء المذكور في باب الواجب ظاهره الوجوب ويدل عليه الاخبار الكثيرة المتضمنة
للامر بالدعاء كالمروي عن ابي بصير انما هي خمس تكبيرات بينهن اربع صلوات ونحو ذلك من الاخبار
وسيجيء بعضها فانها تعتبر ذلك وفي المنتهى خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية وعليه علماؤنا
اجمع وهو كما ترى يدل على عدم وجود خلاف في وجوب الدعاء وقيل بالثاني وبه قطع المحقق
في بعض ... النافع لظاهر اوقال في الكتب ... اطلاق الروايات المتضمنة لان الصلاة
خمس تكبيرات الواردة في مقام البيان الدالة بظاهرها على عدم وجوب غير ذلك وعلى القول بالوجوب
هل يجب لفظ مخصوص ام لا وجهان بل قولان مقتضى الاصل واختلاف الروايات في كيفية الدعاء
هو الثاني وبه قال في الذكرى والمنتهى والمعتبر بل في الثالثة البعض يجب الشهادة قال الذكرى
لو نوى حيث بينا بل المستحب الشهادة ثم قال اذا ثبت عدم التوقيف فيها فالاولى ان
محمد بن مهاجر وقد تقدم ثم قال في الكرة الرابعة لا يتعين هيهنا دعاء اجمع اهل العلم على ذلك
ويوثق احاديث الاصحاب وذكره الا رتباطه لا يتعين دعاء متعين بل الدعاء المدلول عليه
تلك الادعية وافضل ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي ثم يكبر ويدعو
للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويدعو للميت ثم يكبر الخامسة ... ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى
والنسبة في الاخير الى علمائنا وان الافضل ان يكبر ويتشهد الى آخر ما ذكره وهو ... ولعل غرضه

الجمع عدم التزام لفظ مخصوص وان وجب الاتيان بالاذكار الاربعة موزعة على التكبيرات فلا يجب
في ما هو المشهور من وجوب ذلك وقد استدلوا له بالخبر كالصحيح عن محمد بن مسلم وزرارة
ومعمر بن يحيى واسماعيل الجعفي عن ابي جعفر قال ليس في الصلاة على الميت قراءة ولا دعاء موقت
تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعو له المؤمن وان يبدأ بالصلاة على رسوله صلى الله عليه وآله
والمروي عن ابي ... عليه السلام يقول اذا كبرت فاشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اللهم
صل على محمد وآل محمد ثم تقول اللهم ان هذا المسجى قدامنا عبدك وابن عبدك وقد قبضت روحه اليك
وقد احتاج الى رحمتك وانت غني عن عذابه اللهم انا لا نعلم من ظاهره الا خيرا وانت اعلم بسريرته
اللهم ان كان محسنا فضاعف احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته ثم تكبر الثانية وتفعل ذلك
في كل تكبيرة ونحو ذلك من الاخبار المستفاد منها عدم التزام لفظ مخصوص ... فانظر في المروي
عن ابي بصير عن الصادق قال كنت جالسا عنده فدخل عليه رجل فسأله عن التكبير على الجنائز فقال خمس تكبيرات ثم دخل
آخر فسأله عن الصلاة على الميت فقال له اربع صلوات فقال الاول جعلت فداك سألتك
فقلت خمسا وسألك هذا فقلت اربعا فقال انك سألتني عن التكبير وسألني هذا عن الصلاة
ثم قال انها خمس تكبيرات بينهن اربع صلوات ثم بسط كفه فقال انهن خمس تكبيرات بينهن اربع
بل الظاهر من جماعة من الاصحاب كالعلامة وجوب الشهادتين عقيب الاولى والصلاة على النبي عقيب الثانية
والدعاء للمؤمنين عقيب الثالثة وللميت عقيب الرابعة مشهور وعن المختلف وعن ابن ابي عقيل القول
بالجمع بعد كل تكبيرة وفيه كما ترى لا ينافي ما مر من عدم التزام لفظ مخصوص واما الحارث وابن الجنيد
فلم نعثر له على رواية ولكن الاولى في الادعية ما ذكره صاحب المدارك وغيره كالمروي عن ابي ولاد كما
ثم ان الدعاء بعد الرابعة ان كان الميت مؤمنا فالدعاء له وان كان طفلا للمؤمنين فالدعاء اللهم اجعله
لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا على ما في الرواية وان كانت ضعيفة وقال في ... وان كان طفلا فعل
بعد التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا
اجره ولا تفتنا بعده والدليل على هذه الخصوصية غير معلوم لنا ولكن لا حرج فيه لعدم تعين الادعية

وان كان ناصبيا مومنا اخصه بذلك ولو اتفق حضوره معا كالنبي ان فعلا بنفيه في الاسلام بقصد
الدعاء لا يرد به ذلك ولا السابق وهو ظاهر وان كان الميت منافقا اي مخالفا للحق دعا عليه
ويقتصر في الصلاة عليه على اربع تكبيرات ويلعنه عقيب الرابعة وجوبه وجها وظاهر التسهيل العزان
الوجوب ورجح في الذكرى والمدروس عدمه وان كان ناصبيا فينبغي ان يدعو عليه بما في الحلبي
في صلوته على اللهم العن عبدك الف لعنة مؤتلفة غير مختلفة اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك
واصله حر نارك واذقه اشد عذابك فانه كان يوالي اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض
اهل بيت نبيك وان لم تكن ناصبا فتدعو عليه بما رواه محمد بن مسلم عن احدهما ان كان جاحدا للحق
فقل اللهم املأ جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب ولو دعا به على الناصب
لتأدت به الوظيفة لدخوله في الجاحد للحق ولو كان مستضعفا وهو الذي لا يعرف الحق
ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا الا من غير هم دعا له بدعائه المروي عن مولانا الباقر عليه السلام
ان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب
الجحيم والبين في المستضعف من يعتقد الحق ولا يعرف دليله التفصيلي فان ذلك من جملة المؤمنين
ولعدم كونه منافقا كما دل عليه الخبر ولو كان مجهول الحال بان لا يعرف مذهبه ولا يبلغ حد لو قبل
القرائن على ايمانه كالبلد الذي لا يعرف فيه مخالف دعا له بدعاء المجهول وهو ما رواه
ابو المقدام قال كنت مع ابي جعفر فاذا الجنازة لقوم من جيرته فحضرها وكنت قريبا منه فسمعته يقول
اللهم انك خلقت هذه النفوس وانت تميتها وانت تحييها وانت اعلم بسرائرها وعلانيتها
منا ومستقرها ومستودعها اللهم وهذا عبدك ولا اعلم منه سوءا وانت اعلم به وقد جئناك شافعين
له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا فيه واحشره مع من كان يتولاه واعلم ان هذه الدعوات وغيرها
من المنصوص للطفل وغيره هو الافضل لكن غير متعين لما عرفت ثم اعلم انه يجب ان يأتي لكل ميت
بما هو وظيفته من التذكير والتأنيث والافراد والتثنية والجمع عند الصلاة على جماعة فيقول
اللهم هذا عبدك وهذان عبداك وهؤلاء عبيدك وهذه امتك ويتخير في الخنثى والمشار اليه

لا يكون في هذه الصلاة قراءة ولا تسليم اجماعا بل الترتيب لا وجوبا ولا استحبابا
وفي الاخبار ما يدل على صلاة الجنازة تسليم لان التسليم في صلاة الركوع والسجود وليس لصلاة الميت
ركوع ولا سجود واما الاخبار الدالة عليه فمحمول على التقية واما الطهارة فنفى شرطيتها
بقول مطلق وادعى الاجماع على نفي اشتراطه في الروضة وقد اليه الاشارة وقد ادعى الشيخ في الخلاف
في المنتهى والذكرى والشهيد الثاني في ذكرى والشيخ في شرحه بل في جواز صلاة الحدث وقال السيد
يجوز للجنب ان يصلي عليها عند خوف الفوت بالتيمم ولعله على الجواز بالوضوء لا على العلم اشتراط الطهارة
مطلقا الاصل والاجماع والنصوص المستفيضة كالمروي عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن الرجل
يجاء بالجنازة وهو على غير طهر فليكبر معهم والمرتضى عن يونس قال سألت ابا عبد الله عن الجنازة اصلي
عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء وغير ذلك
من الاخبار الدالة على جواز الصلاة للحائض والجنب كالمروي عن محمد بن مسلم وغيره واما خلوه
عن الخبث فقال في الذكرى والكفاية وفي وجوب ازالة الخبث عنه وعن ثوبه نظر وفي الكافي
الطهارة من الحدث وهل يشترط الطهارة من الخبث فيه نظر من الاصل واطلاق وما ولفظه
الخبث في الثياب والجسد ثم يحتمل الصلاة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث ومن اطلاق
التسمية بالصلاة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط ولو اتفق في هذا على نص ولا فتوى ايضا
وقال الشهيد الثاني والشيخ تعميم الاشتراط ويمكن استفادة ذلك من كل من قال
بجواز صلاة الحائض لا نماغالبا لا تنفك عن الخبث ولعدم اطلاق الصلاة على حقيقته
لما عرفت من انه تسبيح وتهليل ودعاء ولا انصراف الاطلاق الى ذات الركوع والسجود فلا
يثبت لها ما ثبت للصلاة مطلقا نعم لا خلاف في استحبابه لعدا القطع بعدم وجوبه
لا خلاف بين الاصحاب في انه يستحب اعلام المؤمنين بموته للاخبار وكذا يستحب اتباع الجنازة
للنصوص والافضل ان يتبعها الى القبر وافضل منه الوقوف بعد الدفن وتغير اهل الروايات
والافضل المشي خلف الجنازة او الى احد جانبيها ولا يتقدمها ذهب الى ذلك علماؤنا وغيرهم من اهل العلم

فقد

فضل الماشي خلفها على الماشي قدامها كفضل المكتوبة على التطوع فقلنا تقول هذا برأيك
ام سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا بل سمعته من رسول الله ومن طريق العامة عن جابر
ولان المستحب التشييع والمتبع متأخر وصحح ابن عقيل وجوب التأخر في الجنازة مطلقا سواء كان
في جنازة المخالف والمعادي او الموافق والمخالف لكن الذي رأيت من عبارته القول بوجوبه
في المعادي فقط وقال في المعتبر الاباحة مطلقا   يستحب تربيع الجنازة بمعنى حملها من اربعة
جوانب باربعة رجال من غير فرق بين الحمل والحامل ولعله لا خلاف فيه بينهم والحجة في الكل
العلماء ابن فيه الحجة مضافا الى المروي عن جابر عن ابي جعفر قال السنة ان يحمل السرير من
جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وما دل في الروايات من تربيع الحامل فهي غير
ملازم لتربيع الحمل والمروي عنه قال من حمل الجنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة
بل في بعضها ان اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا وعشرين كبيرة واذا ربع خرج من الذنوب
وبالجملة استحباب التربيع محل وفاق وينادي الاستحباب نفعله كيف اتفق كما في مكاتبة الحسن بن سعيد
الى مولانا الرضا لكن الاصحاب اتفقوا على كيفية خاصة واختلفوا فيه قال في الذكرى الافضل البدأة
بمقدم السرير الايمن ثم يدور من ورائه الى الايسر وقال في مصباح الكرامة ان يبدأ بمقدم
السرير الايمن وهو الذي يلي يمين الميت فيضعه على عاتقه الايمن فيحمل اليد اليمنى والكتف الايمن
كما هو متعارف ثم يدور الى خلفه الى مقدم الايسر فيضعه وحملها اليمنى على الايمن ثم
اليسرى على الايسر ثم مقدم السرير الايسر على الايسر وهذا هو المشهور كما في الذكرى مجمع البرهان
وهذا الذي ذكرناه انما هو للشهيد في الروضة وافضله ان يبتدئ في الحمل بجانب السرير الايمن
وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخره فيحمله بالايمن كذلك ثم ينتقل الى
مؤخره الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بالكتف الايسر كذلك وبذلك على ذلك اخبار كثيرة
كالمروي عن الفضل بن يونس عن ابي ابراهيم قال اذا اردت تربيع الجنازة فيما اذا كنت في موضع
تقية فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة

حتى تستقبل الجنازة فتأخذ بيده اليسرى ثم ارجع الى مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل
كما فعلت اولا وان لم تكن تتقيه فان تربيع الجنازة الذي جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى
ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها لعل ما ذكرناه كافيا في اثبات المدعى وان فصلنا
الكلام في هذا المقام في كتابنا الكبير ثم قال في الذكرى يحمل على سرير او لوح او محمل واي شيء حمل
عليه اجزأ ولا بأس بالتابوت واول من وضع فاطمة صلوات الله عليها لانه استر خصوصا للنساء ولو خيف
عليه الانفجار والتغير قبل ان يهيأ له ما يحمل عليه جاز على الايدي والرقاب وان فعل لا مع الحاجة
جاز مع قول الشيخ يكره ان يتابوت اجماعا مراده دفن الميت فيه لان النبي لم يفعله ولا الصحابة
واعلم انه قال الشيخ يكره الاسراع بالجنازة وادعى الاجماع عليه ولانه ورد من مشى خلف
الجنازة كتب له بكل خطوة قيراطا من الاجر لقوله عليكم بالقصد في جنائزكم وقد ادعى الاجماع
على الجواز لعله مع الكراهة   لا خلاف بين الاصحاب في استحباب رفع اليدين في اول التكبيرة
وانما الخلاف في البواقي فذهب جماعة الى استحبابه في جميعها وهو قوي واليه ذهب بعد قوم
المصنف ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى قال والاكثر على اختصاصه بالاولى وكلا الامرين حسن
فان المندوب يدنو من ان يكون حتما وبذلك يظهر وجه الفرق انتهى وقد ورد بذلك جملة من الاخبار المخبرة
عن فعل النبي وخالف جماعة بل في الغنية الاجماع على عدم استحبابه الا في الاولى نظرا الى المروي عن
اسماعيل بن اسحق بن حيان ولا يخفى ان هذه الرواية لا تظاهر من شاهد ورود موردها الفقيه
مضافا الى ان العمل بذلك في هذه الاعصار صار شعارا لهم فيحمل على ان ذلك كان للخوف منهم
وكذا في الصلاة الوقوف حتى ترفع الجنازة من غير فرق بين الامام والمنفرد والمحبس بالامام لاذن
وكذا انه يستحب الدعاء حال الحمل بالمأثور من قول العامة قال يقول بسم الله وبالله وصلى الله
على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وقال الروية تقول الله اكبر هذا ما وعدنا الله
ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد
بالموت وعن علي بن الحسين كان اذا رأى جنازة قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد

استحباب حامل الجنازة وحال الرؤية

الى التحصن لها الى والمتاجل ويمكن ان يكون المراد من المحرم الكافر لانه هالك على الابد
ويكره فيها امور منها جواز الصلاة في المساجد على كراهة الا بمكة ومنها الضحك والسرور ومنها
الجلوس قبل ان يوضع الميت في لحده ومنها الركوب في التشييع لها جاء مضافا الى النصوص الدالة على النهي
عن ذلك لان ملائكة الله على اقدامهم واتهم على ظهور الدواب وغير ذلك من الاخبار
لو حضر جنازة في وقت الفريضة يتخير في تقديم ايهما شاء ما لم يخف فوت احدهما فتعين بلا خلاف
بينهم فيه ولو تضيقا معا اقدم الحاضرة كما في الشهيد والسيد بل ادعى الشهيد عليه بعض المسالك
وخالف الشيخ في ط وقال بتقديم الجنازة ولو اتسعا معا والافضل تقديم الجنازة ولكن لم نر تقديم
المكتوبة الا مع الخوف على الميت لكن يتحقق محل التخيير لكن معارض بمثله وقال في الذكرى انما
لو تضيقتا بحيث خيف على الجنازة فان امكن دفن الميت قبل الصلاة ثم يؤدي الحاضرة ويصلي
على القبر قدمت الحاضرة والا قدمت احكام الجنازة ثم يقضي الحاضرة لان الحرمة الميت اكثر حكما
ثم قال بعد ذلك لو امكن الجمع بين الدفن والايماء للتوقيت تدارك الصلاة على القبر
القول به بعيد الا ان الصواب   يستحب الاتيان بها جماعة اجماعا وليس شرطا اجماعا لان المعمول
بعد زمن النبي الى اليوم ان يصلي جماعة على الميت بامام فان صلوا عليه فرادى جاز وكذا الجنازة
في النساء يستحب ان يجعن لو صلين منفردات ولو كن مع الرجال تأخرن مؤتمات بهم ولو كان
فيهن حائض انفردت وحدها بصف وافضل الصفوف هنا اخرها كما ورد ان افضل الصفوف
المتقدم وفي الجنازة المتأخر قيل وجه فيه الانحصار سترة للنساء ولكن ينبغي ان يصف الماموم
صفوفا واقل الفضل ثلاثة رجال ورواية الواردة   من فاته بعض التكبيرات اتم الباقي
ولو على القبر بلا خلاف في ذلك لو ادرك بعض التكبيرة اتم الصلاة حتى او فضول فاتت مع الامام
ولعله لا خلاف فيه بينهم مضافا الى الصحيح المروي عن ابي جعفر انه قال اذا ادرك الرجل التكبير
من الصلاة على الميت فليقض ما بقي متتابعا وظاهر هذا التتابع وانما يتحقق الا بالتكبير دون الدعاء
من الجماعة وذهب جماعة الى ان ذلك مقيد بخوف الفوات لرفع الجنازة واعادتها او قلبها لو اتى في الدعاء

دخل الجماعة بسبب هذا الفضل الاكثر ولا مانع لوجوب الجماعة بين التكبير الوجوبي فيصح الاكتفاء
بقصد الامام وما يتبعه لا يوجب سقوط الوجوب عن المسبوق والا لاوجب سقوط التكبير عن لحقه والا
الاتفاق والاكتفاء بالتكبيرات ولا سيما مع عدم امكان القضاء النص والاجماع لا ينفي الاكتفاء بها مع
وجه الحل وان كان مطلقا الا ان الظاهر انصرافه على ما هو الغالب من المبادرة الى حمل الجنازة
بعد فراغ الامام ولا سيما مع النص المصرح بالمضي بل يستفاد من خبر جابر عن ابي جعفر ان [illegible]
هي المأمومين في ذلك الاحصاء قال قلت ارأيت ان فاتني تكبير او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل
القبلة قال بلى انت تتبع الجنازة ولا يبعد حمل الاطلاق [illegible] في كلام الاصحاب على هذه الصورة
ثم رفع الخلاف [illegible] من خبر جابر وجوب اتمام التكبير وان رفعت الجنازة وان المبني لا يقطع
ما بقي من التكبير وهو الذي [illegible] الاصحاب بقولهم لو على القبر وهو المحكي [illegible] الاصحاب
والظاهر انه لا عبرة في [illegible] الامام وان حملت الى غير [illegible] العموم الامر بالاتمام
والنهي عن ابطال العمل [illegible] نتيجة القول بوجوب الاتمام على القبر لو دفنت قبل كمال التكبير
كان الزمن بعيدا [illegible] في الصحيح [illegible] عن ابي جعفر قال سمعته يقول
في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك
التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر والظاهر ان المراد اذا لم يدرك الصلاة
صلى عند القبر قبل الدفن [illegible] المسبوق كما في كشف اللثام ثم انه قيل ان الاكتفاء
على الوجه [illegible] الوجوب [illegible]
لا الصلاة [illegible] المتعلق هو الصلاة [illegible] الكلام فيه بل في وجوب [illegible] وهو محقق [illegible]
[illegible] الاجماع في كتابه ثم انه لو سبق المأموم الامام بتكبيرة [illegible]
استحب اعادتها مع الامام ليدرك فضيلة الجماعة لا خلاف بين الاصحاب في انه لو تعددت الجنائز تخير
الامام في الصلاة الواحدة على الجميع وتكرار الصلاة على كل واحدة او على كل طائفة [illegible]
ان يصلي على كل واحدة صلاة واحدة لان الصلاتين افضل من صلاة وان الفضل [illegible]

نعم لو كان هناك عجلة او خيف على الاموات صلى على الجميع صلاة واحدة ولو اختلفوا في الوجه
فان لم يتعين الامام ثم اتمها على الثانية نظرا الى الحال فيها في الوصف فيه [illegible] الوجوب
تغليبا لجانب الاقوى ولا يلزم من عدم الاكتفاء بنية الوجوب في الندب استقلال الاعلم الاكتفاء
بها [illegible] الصلاة ولو حضرت جنازة في اثناء الصلاة على الاولى فالمعروف بينهم
انه مخير بين الاتمام على الاولى والاستئناف على الثانية وقطع الصلاة على الاولى والابتداء
الصلاة عليها [illegible] مولانا الرضا عليه السلام وفيه وان كنت تصلي على
الجنازة وجاءت الاخرى فصل عليهما صلاة واحدة بخمس تكبيرات وان شئت استأنفت على الثانية
واحتج له لذلك بالصحيح المروي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام قال سألته عن قوم كبروا
على جنازة تكبيرة او اثنتين ووضعت معها اخرى كيف يصنعون قال ان شاؤوا تركوا الاولى
حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤوا رفعوا الاولى [illegible] التكبير
[illegible] ابن الجنيد [illegible] الامام جميعا الى ان يتم على الثانية خمسا وان شاء ان يومي الى
اهل الاولى ليأخذوها ويتم على الثانية خمسا وحاصله المنع من القطع والتخيير بين التشريك
والاستئناف على الثانية بعد اتمام على الاولى وهذا هو الظاهر من الشهيد في الذكرى والروض
[illegible] الاولى [illegible] ابن الجنيد وهو استنطاق للرواية بعض الصحيح المتقدم [illegible]
الصلاة [illegible] الرواية [illegible] افادة [illegible] ان ما بقي من تكبيرات الاولى محسوب
للجنازتين فاذا فرغ من تكبير الاولى تخيروا بين تركها بحالها حتى يكملوا التكبير على الاخيرة وبين رفعها
من مكانها و[illegible] الامام على الاخيرة [illegible] على ابطال الصلاة على الاولى بوجه [illegible]
قطع العبادة الواجبة ثم استشكل بعد ذلك الحديث بعدم [illegible] الثانية [illegible]
ما في التكبير [illegible] على الثانية واجاب [illegible] على [illegible] ان التشريك [illegible]
التكبيرات على الجنازتين [illegible] هذا الجواب [illegible] ان لم [illegible] بالنية في الرواية
لانها [illegible] الصلاة على الثانية الى اخرها [illegible] ما ذكرنا

ثم انه لو اقتصر على الصلاة الواحدة على المتعددة لشرك بينهم فيما يختلف لفظه واحكامه كالدعاء
كالدعاء لو كان فيهم مؤمن ومجهول ومنافق وطفل وظيفة كل واحد ومع اتحاد الصنف [illegible]
تثنية الضمير وجمعه وتذكيره وتأنيثه او يذكر مطلقا او يؤنث مؤولا بالميت او الجنازة والاولى [illegible]
في الدفن لا خلاف بينهم في وجوب حمل الميت الى موضع الدفن لمن احتاج اليه
والرجال مقدم على غيره [illegible] العادة [illegible] بين الوضيع والشريف ولا [illegible]
في المروة [illegible] سعد بن معاذ [illegible] ذلك [illegible] الدفن واجب كفائي
كسائر الاحكام المتعلقة [illegible] والواجب [illegible] في الارض مع الامكان على وجه يحرسه
عن السباع و[illegible] عن الانتشار وقد ادعى اجماع المسلمين على ذلك [illegible]
مع الامكان [illegible] ابو [illegible] النبي [illegible] صلوات الله عليه والمسلمين
وقال في الذكرى والروض ان هذين الوصفين في الغالب [illegible] ولو فقد وجود احدهما
مراعاة الاجماع على وجوب الدفن ولا تيمم [illegible] مع الامكان فلو تعذر الاتيان
بالاخرى فينبغي الجزم بالاكتفاء [illegible] العدم سقوط الميسور بالمعسور [illegible] العلامة [illegible]
انه ينبغي [illegible] ولا [illegible] مرتضى [illegible]
عليه من الافة والدرس [illegible] الاولياء والاحياء [illegible]
والظاهر من هذه الرواية مراعاة الوصفين [illegible] الارض بل يجري الدفن بالبناء
على وجه الارض [illegible] الاحتياط [illegible] عدم كفاية [illegible] الارض [illegible]
مطلقا [illegible] جواز الدفن بالبناء على وجه الارض لو فاقا في الوصفين [illegible]
في هذه الاحكام [illegible] لو تعذرت الارض كراكب البحر [illegible] بالتخيير بين تثقيله
[illegible] ووضعه في خابية ثم يرمى به في البحر [illegible] بين النصوص وقال في [illegible] ووضعه في وعاء او يثقل
كخابية فان لم يوجد [illegible] الاجماع [illegible] المعتبر بالوجهين
ورد الاخبار [illegible] الصحيح [illegible] ايوب بن [illegible] ووضع في خابية [illegible] في البحر

واكثر الروايات [illegible]
ويصلى عليه ويثقل الى البر ان امكن
وان تعذر [illegible]

[illegible] عن الصادق عليه السلام [illegible] ويثقل ويرمى في البحر وفي الاخر ويرمى في الماء [illegible]
[illegible] فالمسألة [illegible] انه قال بعض الاصحاب بوجوب الاستقبال بحال الالقاء [illegible]
يحصل مقصود الدفن وفيه ان هذا [illegible] الاطلاق النص [illegible] القول باستحباب [illegible]
البراءة من الوجوب [illegible] شبهة الخلاف واعلم انه لو تعذر [illegible] الا الله
او اصلا [illegible] الارض [illegible] الدفن [illegible] المذكورين [illegible]
الدفن [illegible] حكم راكب البحر [illegible] في الحرف [illegible]
[illegible] الماء بعد تثقيله او وضعه في وعاء [illegible]
في [illegible] لا خلاف بين الاصحاب ظاهرا
في وجوب الاستقبال [illegible] القبلة [illegible] على جانبه الايمن وقد ادعي عليه
[illegible] خلاف ابن [illegible] في وجوبه [illegible] الى [illegible]
المسألة [illegible] الرياض وفيه ما فيه والسيرة المستمرة المتصلة الى زمن [illegible]
والاخبار الواردة كالمروي [illegible] الاسلام [illegible] انه شهد رسول الله جنازة
رجل من بني عبد المطلب [illegible] قال اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة
ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره وزاد في الرياض ثم قال للولي ليضع يده على انفه
حتى يتبين له استقبال القبلة [illegible] الصحيح المروي عن معاوية بن عمار عن الصادق قال كان
البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله بمكة وانه حضره الموت وكان
رسول الله والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه
الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنة [illegible] الكتاب وجرت به السنة
وظاهر السنة هو الطريقة [illegible] الاستحباب [illegible] ما [illegible] من الادلة
على الوجوب [illegible] على يمينه مستقبل القبلة
ولم اجد القول بالاستحباب [illegible] الاصل [illegible]

وفي الرياض هذا التخيير مشهور بينهم
وصل [illegible] الرواية [illegible]
[illegible]

عنه عليه السلام في حديث القتيل اذا قطع راسه قال اذا انت صرت الى القبر تناولته مع الجسد
وادخلته اللحد ووجهته للقبلة ثم انه لو تعذر العلم بالقبلة ولم يمكن النقل الى موضع
تعرف به القبلة سقط الوجوب وكذا لو تعذر القبلة لمرقبه في بئر ونحوه ومات فيها
ولم يمكن اخراجه او تحويل وجهه اليها سقط الا ويصلها قبر كما دل عليه المروي
عن العلاء بن سيابة كما قيل وفيه ما فيه وكذا لو ماتت امراة غير مسلمة وكانت حاملة من مسلم فتدفن
بما القبلة ليكون وجه الولد الى القبلة بناء على ما هو من كون وجه الولد الى ظهر امه
والمعصوم بالذات حقه وهو كالتابوت له ولذا فتدفن في مقبرة المسلمين اعزازا للولد وهذا
الحكم كانه لم يجمع عليه بين الاصحاب وفي التذكرة انه محل وفاق وفي المنتهى قال علماؤنا
ويدل عليه الخبر المروي عن احمد بن اشيم عن يونس وضعفه منجبر بالاجماع فلا وجه
للمناقشة في الرواية كما في المعتبر والحدائق لان الاجماعات الكثيرة في ابواب الفقه
ان الولد لما كان محكوما باسلامه لم يجز دفنه في مقابر اهل الذمة هذا كله في الدفن واما
ما تعارف في هذه الازمنة من وضع الميت في بناء على وجه الارض او في حجرة او سرداب
لينقلوها الى احد المشاهد او غيرها ويسمونه بالامانة فهل اللازم وضعه طولا
او عرضا او التخيير فلم اجد من تعرض لهذا بنفي ولا اثبات في كلام السابقين
واللاحقين والذي في الاخبار الصحيح المروي عن يعقوب بن يقطين قال سالت ابا الحسن
الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على
وجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره فان الرواية دلت
على التخيير في وضعه على المغتسل لا بعد الفراغ من غسله فانه يجب بعد الغسل والتطهير وضعه
بل المتيقن ذلك لو قيل بان الامر وضعه وضعا للموجه كما هو نحو ما ذهب بعض الاعلام كما قيل
كما في المحتضر لعموما او اطلاقا ولو كان النقل مطابقا لما قيل لعلنا قائلا في هذا
ويستحب في المقام امور منها حفر القبر نحو القامة للنبوطة للرجال واعله الاحتراز

او الى الترقوة اجماعا في التخيير بينهما وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد
الثوب على راس من في القبر وقد ادعى عليه كالشيخ وابن زهرة والعلامة صاحب الرياض الاجماع
على التخيير بين الاوليين ولعل اختلاف الاخبار موجب لاختلاف الاقوال ففي المروي
عن ابن ابي عمير عن بعضهم قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل
ولعل هذه الزيادة من الراوي والا فلا معنى لنقل الامام اقوال الناس وفي المروي
عن سهل حده الى الترقوة وعن السكوني عن الصادق عليه السلام نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع
وفي المروي عن السجاد انه اوصى ان يحفر له الى ان يبلغ والظاهر انه بلغ الارض من حيث
حملت رواية السكوني ما يرض المذهب للبلوغ الزائد عليها اي على الثلث الى الرشح والندى فارضها
ولذا امر مولانا علي بن الحسين بالحفر الى ان يبلغ الماء الرشح واما الانحراف المذكورين فقد يستحب
بلا خلاف فيه بل لم يزل الا ان يعود التعمق الحاصل الى الميت مثل الخوف من النبش ونحوه ومع ذلك
لابد ان لا يفرط في التعمق بحيث يخرج عن حد الاستحباب اذا عرفت ذلك فاعلم انه يستحب ان يشق
لحد وهو افضل من الشق للنبي ومن كان من الخيرة في الترتيب لعله للاجماع المحكي والغنية
والخلاف والتذكرة والمنتهى الا انها في الشق لغير ما والصحيح المروي عن الحلبي عن الصادق ان رسول الله لحد له
ابو طلحة الانصاري والمروي عن اسماعيل بن همام عن ابي الحسن الرضا قال قال الباقر حين احتضر
اذا انا مت فاحفروا لي وشقوا لي شقا فان قيل ان رسول الله لحد له فقد صدقوا
وفي الرياض بعد ذكر صحيح الحلبي قال ولا ينافيه ما دل على امره بالشق وساق الرواية الاخيرة وقال ان ارض
البقيع رخوة كما هو في بعض الخبر ومراده منه المروي عن الحلبي عن الصادق ان ابي كتب في وصيته الى ان قال
له الارض شقا من اجل انه كان بادنا وهذا يظهر فضيلة الشق في الصورة المذكورة كما هو في كونه احكامه
وفي هذا الوجه نظر لانه لو كان كيف لحد لرسول الله مع انه بين قبر رسول الله والبقيع
رخاوة الارض وشدتها كما هو المشاهد بل لاولى ان يقال بفضيلة الشق والحاصل ان معنى اللحد
الحافر اذا انتهى الى ارض القبر حفر مما يلي القبلة حفرا واسعا ما يتسع فيه الجالس كما في ذلك

ولم يكن هناك اجماع لا ان العدول عنه في غاية الاشكال ٤

رصاحب الحدائق والرياض وعلى القول بافضلية الشق كما في الذكرى والرياض بل التطهير الاول
على افضلية الشق بعمل الرجل شبه اللحد من لبن كما في المعتبر تحصيلا للفضيلة وقيل ان الشق حين
كالجنح زاغ وفي التذكرة لو كانت الارض رخوة يخاف من اللحد فالشق اولى
ليجب وضع الميت دون القبر هنيهة ثم دفنه وفاقا لابن الجنيد والمحقق في المعتبر وتدل عليه المروي عن ابي
الحسن الماضي قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيهة ثم واره والمروي عن محمد بن عطية مرسلا
قال اذا اعطيت القبر بالجنازة فلا تفدحه به القبر ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة ودعه
ما يأخذ به ولا تفجأ الشفاء ولا بد هذه الخبرين على ما هو المشهور من وضع الجنازة على الارض
اذا وصل الى القبر مما يلي رجليه والمرأة مما يلي القبلة ونقله ثلث دفعات وقد ادعوا الاجماع
الشيخ والشهيد في الغنية وفي نهاية نسبته الى الاصحاب وقد اعترف صاحب الكفاية وتبعه بعدم وجود رواية
على مقاله الاصحاب وهو كذلك فيهن ذلك ولعله لذا ذهب الى الاولين الى ما اخترناه اولا ولولا
الاصحاب لقلنا بهما نعم وردت في جملة من الاخبار ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل الرجلين وفي المروي
عن المروي عن عمار لكل شيء باب وباب القبر مما يلي الرجلين اذا وضعت الجنازة فضعها مما يلي الرجلين
وهذه بالاطلاق يشمل الرجل والمرأة نعم في صحيح ابا الرضا ان كانت امراة فخذها بالعرض من قبل اللحد
وتأخذ الرجل من قبل رجليه وكذا الاطلاق المروي عن العلاء وفيه اذا حمل الى قبره فلا تفاجأ به
القبر لان للقبر اهوالا عظيمة ونعوذ بالله من اهوال المطلع ونضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيهة
ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر فان الظاهر من هذه الرواية الخ
على ما ذهب اليه المشهور من نزول الميت ثلث دفعات الى الحفرة ولا بعد بحمل هذه المطلقات
نعم فرق فيه بين الرجل والمرأة وكذا يستحب ارسال الميت الى القبر سابقا برأسه ان كان رجلا كما ذكره
وعرضا ان كانت امراة اجماعا كما عن الغنية في الرجل وفي المرأة فيها وفي نهاية الاحكام والمنتهى وكره
ويدل عليه المروي عن الرضوي والمروي عن الاعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال
الميت يسل من قبل رجليه سلا والمرأة تعرض من قبل اللحد ثم ان الافضل ان الميت كان

امراة نزول الزوج في قبرها او المحارم وان كان رجلا فالاجانب لا الرحم وان كان ولدا وظاهر الشيخ
وجوب ذلك ولعله نظر الى المروي عن السكوني وفيه ان المراة لا يدخل قبرها الا من كان يراها
حيونا وظاهره ان المراد معنى الرحم من يحل له النظر اليها في حيوتها والا فلا الاجنبي وان قلنا
بثبوت الولاية لبعض الاحيان والولاية لا تستلزم المباشرة وفيه مع ان الرواية ضعيفة غير
الدلالة والاصل يدفعه واما نزول الاجانب في الرجل وكراهة ذوي الرحم وان كان قد قيل لاجنبيهم
الا انه لم اجد لهم على ما يدل عليه بل صرح العلامة وابن حمزة وغيرهما باستحباب نزول ذوي الارحام
بل ادعى في الغنية والمنتهى الاجماع عليه بل نزل الولد في قبر ابيه نعم يستثنى من ذلك نزول الوالد في قبر
الولد دون العكس نظرا الى الاخبار الناهية عن ذلك المحمولة على الكراهة بخلاف نزول الولد
فانه لا بأس به والاصل فيها انه لما قبض ابراهيم ابن رسول الله قال يا علي انزل فالحد ابني فنزل
فالحد ابراهيم فقال يا ايها الناس ليس حرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده
ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره ثم انصرف واستفيد منه التعليل على
كراهة نزول ذوي الرحم وفيه ان ما ذكره الرحم مختص بالوالد فالكراهة مختصة
به وبالنسبة الى الوالد او له نظر في ذلك وكذا يستحب حل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه
بلا خلاف فيه بينهم وكشف وجهه وحديث ورود الاخبار كالمروي عن ابي بصير وابن عجلان وكذا وضع
لبنة او شيء من التراب تحت راسه كما يضع على ما في الحائط الاكثر ويسند من ورائه
بتراب لئلا ينقلب روي انه وضع في قبر النبي قطيفة حمراء ويستحب تعطية الاعداء الى الموضع
او من ما يره قبل ان يدع التلقين عليه الشهادتين والاقرار بالائمة واحدا بعد واحد ولعل ما في ذلك
والاخبار بذلك كثيرة الدالة باطلاقها على الصغير والكبير الا ان الاقوى اختصاصها بالبالغ
للتمثيل حده السؤال البالغ من الروايات استحباب التلقين ثلثا بعد التلقين الثاني
لعله الولد ان كان ابا او استاذه منه مستفاد الى الاذن فانه لا اسمع ثلثا قبل ان يحل التلقين

ويلزق خده الايمن بالارض كما في الاخبار ٥

وفي بعض الاخبار يضع يده اليسرى على منكبه الايسر ويضع يده اليمنى تحت منكبه الايمن ويحركه تحريكا
شديدا ولكن هذا محمول على صورة عدم خوف النجاسة عنه وتلويث الكفن ثم ان اختلاف الاخبار دال
على عدم الزام لفظ مخصوص في التلقين بل المدار على … او معانيه والرسالة والاعتراف بالائمة
واحدا بعد واحد الى امام زمانه   ويستحب ان يجعل شيئا من تربة الحسين عليه السلام معه
امانا من كل خوف كما في الاخبار عن ابي جعفر … انه سمع ابا الحسن … على … اذا دفن
الميت وسيق في التراب ان يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت … المراد
من الطين المعهود للتبرك وهو طين قبر الحسين قال في المنتهى روي ان امرأة كانت تزني وتضع
اولادها فتحرقهم خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها
الارض فنقلت من ذلك المكان الى غيره فجرى بها ذلك فجاء اهلها الى الصادق وحكوا له القصة
فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال ان الارض لا تقبل
هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ففعل ذلك
بها فسترها الله تعالى … كتب الى الفقيه اسأله عن طين قبر الحسين يوضع مع الميت
في قبره وهل يجوز ذلك … باب … التوقيع وفيه … يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه
ان شاء الله والظاهر من الاخبار عدم الزام موضع مخصوص للوضع بل اي موضع كان لا بأس
واحتمال تلويثها بالنجاسة مدفوع بالاصل وفي المعتبر والذكرى جعلها تحت خده وقيل في لحده
في وجهه وقيل تلقاء وجهه وقيل توضع في موضع من الكفن … الاولى …
لكن … جميع الكفن … شيئا من طين القبر … الحنوط
ويستحب … الدعاء … عند معاينة القبر وعند … وبعد وضعه وعند
الخروج ويقول عند معاينة القبر اللهم اجعله روضة من رياض الجنة ولا تجعله حفرة من حفر النيران
وعند … بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم الى رحمتك لا الى عذابك اللهم افسح
له في قبره ولقنه حجته وثبته بالقول الثابت وقنا واياه عذاب القبر وكان علي بن الحسين اذا ادخل

الميت القبر قال اللهم جاف الارض عن جنبيه وصاعد عمله ولقه منك رضوانا وبعد وضعه في لحده
بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله اللهم عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به
اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به … اللهم صل
وحدته وآنس وحشته وآمن روعته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك
فانما رحمتك للظالمين ثم يخرج ويقول انا لله وانا اليه راجعون اللهم ارفع درجته في اعلى عليين
واخلف على عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين ويستحب الخروج من قبل الرجلين
بلا خلاف لكونه باب القبر وبذلك ورد الاخبار من غير فرق بين الرجل والمرأة ولا …
… على ان لا استحباب … من عند راسه … والبعض …
ان النص مطلق … في استحباب الدخول من قبل الرجلين … ولعله استفاد
من اطلاق الباب عليه ولم اجد … وفي رواية السكوني يدخل الرجل القبر
… ويخرج … من قبل رجليه … وكذا يستحب … اللبن
او ما يقوم مقامه والمراد … بالطين … والطين افضل بحيث يمنع
من دخول التراب عليه … فانه لحد وسوى عليه اللبن … بالطين
وقال اعلم انه سيبلى ويصل البلى اليه ولكن الله عز وجل يحب عبدا اذا عمل عملا احكمه
والدعاء … تلك الحال … روى اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله
ثم تضع الطين واللبن فاذا … تضع الطين واللبن تقول اللهم صل وحدته …
وما فعل رسول الله في سعد بن معاذ حيث نزل في لحده وسوى عليه اللبن وجعل يقول
ناولني حجرا ناولني ترابا رطبا يسد به ما بين اللبن فلما ان فرغ وحثا التراب عليه وسوى
قبره قال اني لاعلم انه سيبلى ويصل البلى اليه ولكن الله يحب عبدا اذا عمل عملا احكمه
وهذه الرواية … في زيادة الطين … ان زادوا … الطين
… ويقوم مقام الطين ما ساواه في المنع من … التراب عليه كالحجر والقصب والخشب … اللبن

اولى وهو جيد وكذا يستحب صب التراب والاهالة … الحاضرين … بظهور الاكف
مسترجعين يقولون انا لله وانا اليه راجعون وفي الرياض لم اعثر … على استحباب … على اثر
والاقتصار عليه … الاكثر … القاضي زيادة هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما وعن الصادق اذا حثوت التراب على الميت فقل اللهم ايمانا
بك وتصديقا بكتابك هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وعن امير المؤمنين
قال سمعت رسول الله يقول من حثا على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة
لكن صرح بعض بان … بالاكف … ثلاث حثيات
لان محمد بن مسلم راى ابا جعفر في جنازة رجل من اصحابنا يحثو عليه مما يلي راسه ثلاثا بكفيه
وداود بن النعمان راى ابا الحسن يحثو عليه التراب ثلاث مرات بيده وفي الذكرى ثلاثا
باليدين جميعا لفعل النبي صلى الله عليه وآله … التراب …
… على الثلث او الاكثر او الاقل ولعل اقتصار الامام على الثلث …
كما … فعل الغير … لكن صرح جماعة بانه يكره ان يهيل ذو الرحم على رحمه
لما روي عنه انهاكم ان تطرحوا التراب على ذوي الارحام لان ذلك يورث القسوة
في القلب ومن قسى قلبه بعد من ربه ولعل الاصحاب … في ذلك وكذا
يستحب طم القبر من ترابه الخارج عنه فانه ثقل على الميت كما في الاخبار الواردة بان
لا يجعل في القبر من التراب اكثر مما خرج عنه ورفع القبر عن وجه الارض مقدار
اربع اصابع مفرجات الى شبر لا ازيد ليعلم انه قبر فيوقر ويترحم عليه ولو اختلف
الارض … بما ذكرنا
الاخبار ولكن في بعض الاخبار اربع اصابع … ولعل … دال على …
ولعل قدر الشبر … اكثر من اربع اصابع مفرجات … القبر
قال في الذكرى ثم يرفع القبر مسطحا ويكره التسنيم ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال في …

ويستحب ان … سنم لانه من شعار الناصبية …
خلاف السنة مراغمة للفرقة المحقة وقد ادعى الاجماع عليه جماعة من الاصحاب قال …
ان يرفع القبر مسطحا بقدر اربع … المروي
المحاسن عن ابي … انه قال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته
ولا قبرا مشرفا الا سويته والاشراف ظاهر في التسنيم والمروي عن العلاء بن …
عمن ذكره عن ابي … قال قلت لاي شيء … تربيع القبر قال لعلة البيت لانه نزل مربعا
ثم بعد ذلك يصب الماء عليه من اربع جوانبه مبتدئا بالرأس الى رجليه … الى ان ينتهي الى
فان فضل من الماء شيء صب على وسط القبر وليكن الصاب مستقبل القبلة كما دل عليه
المروي … الرضا …
عن … رش الماء على القبر … العذاب ما دام الندى في التراب
وكذا يستحب ان يضع الحاضرون الايدي عليه …
بعد ان يضع كفه على القبر اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك
رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك وكذا يقول …
… وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء …
استحباب … الاصابع والتأثير بها في القبر … والظاهر …
كلما … على حالة النضح بالماء …
في التراب … محمد … صاحب المقبرة … يعقوب …
من صاحب هذا القبر … الحسن … الرضا … اربعين شهرا او اربعين
يوما مرة والترديد من الراوي وفي بعض الاخبار … على قبر رجل من الشيعة اللهم …
ثم قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات … ان من قرأ آية الكرسي وجعل ثوابها لاهل
القبور جعل الله له من كل حرف ملكا يسبح له الى يوم القيامة …
… الاموات عند زوال الشمس …
… الاحكام …
في الحال

فيما يقول في زيارة اهل القبور

قال في المنتهى يستحب خلع النعال اذا دخل القبر لانه اقرب الى الخشوع ... وفيه منع لعدم الدليل مع وجود الاصل وكونه من شعار العامة ونحو ذلك

يستحب التلقين للولي بعد انصراف

الناس عن القبر اجماعا وللاخبار العامية والخاصية كالمروي عن [illegible] انه قال ما على اهل
الميت منكم ان يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف نصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف
عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة
بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به
محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف
بنا عن هذا فقد لقن حجته والمروي عن [illegible] انه قال ما على احدكم اذا دفن ميته وسوى عليه
وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك
به من شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك وفلان
وفلان حتى ياتي على اخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه
ومسألتنا اياه فانه قد لقن وانصرف [illegible] وفي العلل ينبغي ان يتخلف عند القبر
اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفه ويلقنه برفع صوته فاذا فعل
ذلك كفي المسألة في قبره والظاهر من هذه الاخبار كما ترى يقتضي عدم الفرق في الجلوس
حين التلقين بين استقبال القبلة واستدبارها نعم ان الاستقبال افضل لكونه خير المجالس كما صرح
بذلك [illegible] وابن ادريس والشيخين والشهيد وصاحب الكافي والمهذب باستقبال [illegible]
واستدبار القبلة لانه الانسب للتلقين [illegible] ولكل وجه والظاهر [illegible]
لو [illegible] على صوت [illegible] ولعله الاختصاص [illegible] بنفسه [illegible] او بامره غيره
وان كان مباشرة اولى الناس به اولى وكذا يستحب التعزية بعد الدفن وقبله اجماعا
والمراد به طلب التسلي عن المصاب والتصبر عن الحزن والاكتئاب وقد ورد بذلك اخبار كثيرة

ففي الصحيح قال قال رسول الله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينقص من اجر المصاب شيء
والمروي عن ابي جعفر قال لما كان [illegible] ما يرتب [illegible] الملكية
يوم [illegible] وليس كيفية خاصة بل يجزي [illegible] وليس له وقت مخصوص لجوازه قبل
الدفن وبعده للاجماع والمروي عن [illegible] قال رايت موسى بن جعفر يعزي قبل الدفن وبعده ولا
حد لزمانها [illegible] الذكرى لعموم الاخبار [illegible] الذكرى ان من السنة التعزية
ثلثة ايام لما روي عن ابي جعفر [illegible] ثلثة ايام من يوم مات [illegible]
اسماء بنت عميس [illegible] وان تصنع لهم طعاما ثلثة ايام فجرت بها السنة [illegible]
[illegible] ايام [illegible]
التعزية [illegible] الجلوس [illegible] الاجماع
على كراهة الجلوس للتعزية يومين وثلثة [illegible] الاجماع [illegible] ان الكراهة من شعار [illegible]
[illegible] كراهة في جلوس [illegible] والتسليم [illegible]
[illegible] هذا [illegible] الاجماع المنقول
مع انه على الاقوى [illegible] بالكراهة [illegible]
الجلوس لذلك [illegible] لا يبعد ان يكون [illegible] ان الجلوس [illegible]
[illegible] بالكراهة [illegible] الاجماع المنقول [illegible]
حيث لا يكون الجلوس لخصوص التعزية بل [illegible] قراءة القرآن او الدعاء للميت [illegible]
من المطالب الاخروية [illegible] العمل في هذه الاعصار ولعله لا
فرق في ذلك بين الكبير والصغير ويستحب [illegible]
شعر [illegible]
وفعل [illegible]

ثم اعلم ان ههنا امورا لزم التنبيه عليه منها تخصيص [illegible]
المروي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح
البناء على القبر ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه والمروي عن [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] التخصيص [illegible]
لكن الشيخ والجماعة خصوا الكراهة [illegible] القبور [illegible] الائمة والصلحاء والعلماء نظرا
الى تعظيم شعائر الله [illegible] وكذا ينبغي كراهة الجلوس عليه بل [illegible]
عليه كل ذلك للاجماع والاخبار وفي بعضها [illegible]
[illegible] لوجه [illegible] الكراهة بالجلوس [illegible]
والاشتغال [illegible] وكذا يكره ان يتخذ [illegible]
[illegible] ومنها فرش القبر بالساج الا مع
[illegible] الارض [illegible] المال [illegible] واما مع [illegible]
فجاز لما روي [illegible] بالساج لو كانت الارض [illegible]
[illegible] لا يكون الساج [illegible] وكذا
يكره حمل [illegible] واحد [illegible]
ان الكراهة حمل الرجل والمرأة في سرير واحد واما حمل الرجلين فلا [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثاني وان كان الاولى [illegible] الجميع [illegible]
[illegible] فرق فيه بين الرجل والمرأة [illegible]
[illegible]
[illegible] الرجل والجواز في المرأة وفيه ما فيه ومنها
دفن ميتين [illegible] في قبر واحد [illegible] الكراهة [illegible]
[illegible] الدفن [illegible] الذكرى [illegible] النبش

قال وعلى التحريم اجماع المسلمين وفيه ان الكلام في ابتداء الدفن نفسه لا النبش [illegible]
[illegible] الذكرى [illegible] اجماع المسلمين الى الدفن [illegible]
[illegible] الكراهة الا ان ظاهر كلام [illegible] القول بالتحريم [illegible] لا يدفن في قبر واحد اثنان
ولان النبي [illegible] كل واحد بقبر والاقوى [illegible] في قبر [illegible] ودفن الاخر
معه لان القبر صار حقا للاول [illegible] النبش المحرم [illegible]
الابتداء [illegible] الكراهة [illegible] الكراهة [illegible]
او نحو ذلك جاز لما روي من ان النبي قال للانصار يوم احد احفروا واوسعوا [illegible]
واجعلوا الاثنين والثلثة في القبر الواحد وقدموا اكثرهم قرآنا [illegible]
اما التقديم بالدفن لان فيه مزيد احترام [illegible] الفضل [illegible]
لئلا يقع [illegible] وعلى الجواز لا فرق بين رجلين ورجل وامرأة [illegible]
[illegible] الجسد [illegible]
[illegible] تراب [illegible]
[illegible] مع وضع [illegible]
[illegible] الرجل ثم الصبي ثم الخنثى ثم المرأة [illegible] الذكرى [illegible]
[illegible] الافضل [illegible] الاب وابنه فقدم الاب [illegible]
تقديم الام على البنت [illegible] لا خلاف [illegible] في تحريم النبش [illegible]
الاجماع عليه [illegible] والمحقق [illegible] والمقداد [illegible] ولان ذلك مثلة بالميت
وهتك لحرمته وقد استثني في [illegible] النابش [illegible]
[illegible] للنبش [illegible]
لان النبش مثلة بالميت وهتك لحرمته [illegible] الدفن [illegible] الدفن
[illegible] في المقام هو الاجماع [illegible] فيه بين الصغير والكبير والذكر والانثى

ولو اوصى بدفنه في موضع جواز النبش وحده ومن حرمة النبش فلا يجوز ... الا ... على العمل بالوصية لا يجوز ... العمل بالوصية ما ... الحرمة لا ...

والحر والعبد بل والمسلم والكافر وان كان ذميا وان كان في غير المسلم نظر لعدم الحرمة له [illegible]
ثم ان المعتبر صدق الاسم فحيث ... الرميم انه نبش القبر فلا حرمة فيه وما سمي به حقيقة فهو محرم
وما شك فيه فالاحوط تركه وان كان في تعيينه نظر بل الظاهر ... نعم قد استثني من ذلك
مواضع منها ما لو بلي الميت وصار رميما لاستلزام الابد تعطيل كثير من الاراضي ولو شك رجع الى
اهل الخبرة ويختلف باختلاف الاهوية والترب فان نبش فوجد فيه عظاما دفنها او دفن غيره معها
قال في ... ولو ظن الاندراس جاز النبش وقيل لا لعدم الاستصحاب عدم الاندراس ومن حرمة النبش
ومنها ان يدفن في ارض مغصوبة او المشتركة بينه وبين غيره ولم ياذن له الشريك فلمالكها
قلعه تحصيلا لرفع الغصب لانه عدوان فيجب ازالته وهذا الحكم مقطوع به في كلامهم من غير فرق
فيه بين استلزامه هتك حرمة الميت وعدمه لان حرمة النبش على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
مع الدليل ولا دليل في محل الفرض والاصل اباحته ولا منافاة بجواز تصرف مالك الارض بعد الدفن
في ارضه والعموم للتسليط ونفي الضرر من غير فرق بين علم الدافن بالغصب وجهله ولا يجب على المالك
قبول العوض لو بذل وان كان الافضل ترك القلع واخذ العوض او مجانا ولان فيه جمعا بين الحقين
والحرمتين وقيل ان لزوم القلع ما لو امكن نقله الى موضع مباح واما مع التعذر فلا ولا يخلو عن تأمل
ثم انه لو دفن باذن المالك ثم بيعت فالظاهر عدم جواز النبش لسبق حق الميت وقول الشيخ بجواز نقل
المشتري كما ترى نعم لو كانت الارض مغصوبة فباعها المالك جاز ذلك للمشتري لعدم سبق حق الميت
على اشكال فيما اذا كان المشتري هو الدافن غصبا وكذا الحال في الارض المستعارة او المأذون وبالبذل
فيها اليس للمعير والآذن الرجوع لسقوط حقه بالاذن ومنها الكفن في ثوب مغصوب فقد قيل بجواز
النبش لتخليص المغصوب مع طلب المالك ولا يجب عليه اخذ القيمة اتفاقا وفرق بينه وبين الارض
والكفن وقيل بجواز النبش في الاول دون الثاني بل يرجع في الثاني الى القيمة لتعذر تقويم موضع الدفن
وحصول الضرر بخلاف الكفن ونحوه الفرق نظر لامكان ... الارض على ... العلم ... الميت نعم
لو قيل باشراف الكفن على الضياع فلا وجه واما لو كفن في الحرير فقد يحتمل العموم حرمة النبش ومن تحريم الكفن

ومنها

ومنها لثبت الشهادة على عينه واثبات الامور المترتبة على موته من اعتداد زوجته وقسمة تركته
وحلول ديونه التي عليه لان كل ذلك موضع ضرورة هذا كله اذا كان النبش محصلا للعلم واما
لو علم بتغير الصورة حرم لعموم ادلة حرمة النبش مع بطلان الغرض والجواز في المعتبر على ... هذه كلمة
ومنها لو وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه حفظا للاموال ... من غير فرق بين القليل
والكثير ولا بين ما اذا بذل قيمته او لا كما نص عليه بعض الاصحاب وقال في الذكرى يجوز النبش على ...
المال او ... للمالك ... في جواز النبش اشكالا وحكاية المغيرة بن شعبة كذب ... الاصبغ
القبر رسول الله ومنها ... في ارض ... ثم باع المالك ... البيع ... نقل الميت ... فقد
ترك ... ومنها ... لو دفن من غير غسل ... او
جاز نبشه لاستدراكه لعدم دليل سقوط الغسل محافظة على الواجب الذي يمكن تداركه ولا دليل
على سقوطه بذلك ... الا دليل لحرمة النبش في اصل المقام ... على
لا احترام لمثل هذا الدفن لكونه ... الا ... الغسل ... فلا ...
لانصراف حرمة النبش الى ... والظاهر ... اذا لم يخش فساد الميت ...
على حاله النبش مع التقطيع في القبر ... الا الى الشافعي والمنقول عن البسيط ...
ولو قال في ... ما ذهب اليه الشافعي ... لان الغسل اذا
لم يخش فساد الميت ... الواجب عليه والمسلم ... انتهى
وخالف الشيخ ... وقطع ... النبش ... في المعتبر والموجز الحاوي والعلامة في التذكرة
والنهاية الذكرى ... وغيرها ... لاطلاق الادلة ...
... بل لعل بعضهم ... الاجماع ...
ولعل ... والاقوى ان ... الاخلال ... الغسل ...
... فلا نبش وان كان ... المعروف من الامر ...
ادلة الغسل المدفون ... ولا ادلة النبش المدفون مع التمكن منه بل العلم ... في الكل ...

انتهاك الحرمة ... الطارئ ... والاوجب ... من ... الدفن ...
كامره ... وصاحب ... واما لو دفن بغير كفن فلا ينبش لان الكفن ... الدفن ... اذا ستر ...
والعله ... وكذا لو دفن قبل الصلاة عليه لامكان ... على القبر ...
في القبر ... لا ينبش ... المسألة ... من الواجب ...
فيرجع الى الترجيح بالمرجحات ... الاحوط ترجيح جانب الحرمة وان كان ... الاقوى ...
لا ... الاول ... النبش في الاحكام ... هو ... الا ...
الجواز ... الادلة ... على ... على حرمة الميت ... لو ... بعض
اجزاء الواجب كالسدر والكافور او بعض اجزاء احد الاغسال ... بمنزلة فوات الكل ...
من الخطوط ... الوصية ... بعض اجزاء الميت والقبل ... ينبش ... الذكرى
لو امكن ... موضع ... القبر ... الجواز لان ...
وعلم ... انا ... كلام الاصحاب ... الواردة في هذا الباب ان النبش المحرم
هو ما كان موجبا لظهور الميت ... لم يمكن ... الميت ... عليه
جاز نبش ... القبر وكذا ... اسفل القبر ... هكذا لم ...
لا خلاف بين الاصحاب في عدم جواز النقل الى غير المشاهد المشرفة ... الاجماع عليه ...
... النبش المحرم ... المسلم ... عجز ... الكرامة
... الى بعض الاصحاب ... الاصل ... المنع ...
الاصل ... من الاجماع ... ابن الجنيد انه ... الميت ... القول
ضعيف ... هو الاول ... الموافق ...
والعبد ... ولو نقل ... الاول وانما ... القول
... الى القبر الاول ... القبر الاول ... الوجوب
ولا يحصل الا بالاعادة من غير فرق في جوازه ... الميت ... واما

وما ذكرنا من ... الميت بين الاموات ... المنقول ... ولا حرمة في النبش لما ذكرنا فتامل

في نقل الموتى الى غير المشاهد بعد الدفن

واما نقله الى غير المشاهد فيجوز مع الكراهة ولعله لا خلاف فيه ... بل في المعتبر انه مذهب العلماء ...
الاجماع عليه ... في الذكرى يكره نقل الميت عن بلد موته باجماع العلماء ...
... قال ... الاجماع ... تعجيل التجهيز المأمور به ... الا
... البيان ... الكوفة ...
... اليوم ...
... رسول الله ...
واما الى المشاهد فقبله فيستحب ... في المعتبر والذكرى ...
... الائمة ... والتوسل ... في مجمع البيان وقصص
... يوسف ... الارض الشام
... في بيت المقدس ... الكريم ابن ... السيد احمد
ابن طاووس ... الذي ... ذكرناه في كتابنا الكبير ...
... والعبد والانثى ... المسافة ...
حيث ... الاول ... النقل ... وهو حسن ... الاخبار ...
... الاكرم ...
ولا ... الاموات ... الحرم ...
... والصلحاء والشهداء والاولاد ... الانثى ...
... والعلامة والشهيد ...
في كل بقعة شريفة ... موسى بن جعفر ... الاموات في غير المشاهد
واما الاموات ... جواز النقل الى مشهد ...
اثبات واما النقل بعد الدفن ففيه خلاف ... والشهيد ... الحلبي ...
عدم الجواز ... والشهيدان والمحقق ... الاجماع ... الذكرى

في نقل الاموات الى المشاهد بعد الدفن

النقل بعد الدفن

اما لو دفن في غيره ولم يجز نقله وان كان الى المشاهد لاطلاق تحريم النبش وسوغه بعض علمائنا سيما اذا
ما ذكره المحقق ولشيخ في الاكثر والى الشيخ وفيه قال الشيخ قد ورد رواية بجواز نقله الى بعض مشاهد
الائمة سمعناها مذاكرة وبالجملة فدعوى الشهرة على محصلة اذ هو خيرة المحقق والعلامة
والشهيد والفاضل الاصفهاني في السرائر انه بدعة في شرع الاسلام سواء كان النقل الى مشهد او غيره
ولعل ذلك لما مر من دعوى الاجماع على اطلاق المطلقة والملازمة دالة تحريم النبش مطلقا ولو للنقل
لانه اذا دفن لم يبق مصلحة في نقله من حيث وقوع السؤال لكن دونه بذلك الاهوال بل نقله من قبره
موجب لهتك حرمته ومثله بدونه ولا يبعد بنحوه عقيل الدفن وخالف فيه جماعة من الاصحاب كالكركي
في المختلف وابو العباس والشهيد الثاني كذلك ونحوهم وفيه المظاهر الهابة وحسان العصا
ومحصولها لذكرهم ورود الرخصة بنحو عدم ردهم له الظاهر في قبوله للاصل السالم عن المعارض
ولا باس بالاشارة الى المنع من ثبوت الاجماع في محل النزاع وشمول الاطلاق له ودونه النبش له
والاخبار الدالة بنقل عظام يوسف من مصر من شاطي النيل الى الشام ونقل عظام آدم الى
الغري مع ان الظاهر النقل هو الارشاد للشيعة مع ما يأتي بذلك بنقل العلماء بعد دفنهم ورده
مثل نقل المفيد من داره الى جوار الامامين ونقل المرتضى الى الحائر الحسيني والبهائي اصفهان
الى المشهد الرضوي مع كثرة العلماء في ذلك الزمان وعدم انكارهم ذلك من غير فرق فيه بين
بين الايصاء به وعدمه وان كان الظاهر من الاطلاق كلامهم هو الاول ومع ذلك فالاحتياط
بالترك اولى خصوصا ان شبهة الخلاف عطفا الخبر الكلام الى هذا المقام الا بذكرها ورد في ابدان
الانبياء والاوصياء ففي جملة من الخطب الادعية هو البلى كما في نهج البلاغة في مقام التفزيع
كيف اظلم احدا النفس لسرع الى البلى والمراد بالنفس هو الجسم لعدم المعنى لانه راسل الجرد
وفيه فيما كتب الى عثمان بن حنيف الى البصرة بعد كلام يخاطب فيه بقوله ما اصنع بفدك وغير فدك
والنفس مضانها في غد جدث ينقطع في ظلمته آثارها وتغيب اخبارها وفي الكفعمي في مناجاة
الحواريين اذا تغيرت طوري وانمحت محاسني وبلى جسمي وتقطعت اوصالي وتفرقت اعضائي

في ابدان الانبياء والاولياء

وفي صحيفة السجادية في دعائه قبل ما مت الكاسوي وارحمني عند تغير صورتي وحال جسمي اذا بلي
وتفرقت اعضائي وتقطعت اوصالي وغير ذلك من الدعاء وقبال ذلك بشعر ما تقدم من نقل عظام
يوسف وادم بل المروي في الامالي عن جابر الانصاري عن ابي عبد الله وفيه عن النبي قيل يا نبي
قال نعم حتى يبقى لهم ولا عظم لكن ورد في الاخبار الكثيرة الدالة على انه لا يبقى نبي ولا وصي
في الارض اكثر من ثلاثة ايام حتى يرفع روحه وعظمه ولحمه الى السماء وفي الاخر لا يبقى اكثر من اربعين
وقوله من رآني فقد رآني والجمع بين هذين في غاية الصعوبة قد فصلنا
الكلام فيها في اصول الدين ومنار الاحكام خاتمة تشتمل على مسائل الاول
لو خرج من الميت نجاسة فان لاقت بدنه فغسلها المشهور بينهم وجوب الازالة من غير اعادة الغسل
للاصل وللنصوص الواردة كالمروي عن يونس وان خرج منه شيء فانقه والمروي عن الكاهلي
عن الصادق قال ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وفي الاخر
سألته عن الميت يخرج منه الشيء بعدما فرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل
وغير ذلك من الاخبار ويحكى عن ابن ابي عقيل وجوب اعادة الغسل ان الشيء نعم ما ترى الثاني ان تلاقي مع
ذلك كفنه قبل وضعه في القبر فعن الاكثر غسل الكفن قبل الوضع فيه وقرضه بعده وعن الشيخ
وجوب قرضها مطلقا والاخبار مطلقة ففي المروي عن ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعد ما كفن
فاصاب الكفن قرض منه وفي المروي عن الحسن الكاهلي عن الصادق قال اذا خرج من منخر الميت الدم
والشيء بعدما يغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض عنه وغير ذلك من الاخبار وهذا هو الصحيح
الصدق وهذه الاخبار كما ترى مطلقة عن ما دلة على التفصيل يعرف ورد في فقه مولانا الرضا
فان خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد غسله ولكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه
في لحده لم يغسل كفنه قرضت من كفنه ما اصاب الشيء الذي خرج منه ومدددت احد الثوبين على الاخر
وهذا كما ترى صريح فيما ذهبوا اليه من التفصيل واما ما ذهب الشيخ فلعله نظر الى اطلاق الاخبار وذكر
ان غسل البشرة والوضوء ونحو ذلك الحج القرض كما انك نظرا الى انه في القرض اتلاف للمال

في الثاني
مع

لكونه كغسل الجنابة فينقضه الاحداث
الخارجة ولعله اراد الاشارة الى غسل
الجنابة وهو احسن اوحد اتيه
مع

بجواز تخصيص ما دل على تحريم الاتلاف للمال بعموم الاخبار الدالة على القرض وبعلما افتقنا
من الاخبار وملاحظتها اظهرها في كلام ثاني الشهيدين في ذلك حسن ولولا تحقق الاجماع في هذا الحكم
لامكن القول بعدم وجوب القرض والغسل مطلقا عملا بمقتضى الاصل واستضعافا للاخبار الواردة
وفيه ان الاخبار في غاية القوة وتعدد الكلام فيها ما بيانه الثالث اذا عرفت من لزوم قرض الكفن
بعد وضعه في القبر واما نجاسة البدن فلعله لفقدانها العدم افتراض فيها حيث ينبغي لا اثبات والاخبار
الدالة على الغسل محمولة على قبل الدفن الرابع لو ماتت ولدها الحامل في بطن امها فان امكن اخراجه
صحيحا فعل بلا خلاف فيه والا قطع واخرج اجماعا في الرياض والخلاف وبذلك النص عن علي
وبنحوه ذلك الثاني فعن فتح الرجال المحارم فان فقد فالنساء ان يتولاهم الى الفروق روى في الكافي
عن وهب بن وهب عن الصادق قال امير المؤمنين اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك فيتحوف
ويخرج الولد وقال في المرأة تموت وفي بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا بأس ان يدخل الرجل يده
فيقطعه ويخرجه وروى في موضع اخر وزاد في اخرها اذا لم ترفق به النساء وقال في الرضوي وان مات
الولد في جوفها ولم يخرج ادخل الانسان يده في فرجها وقطع الولد بيده واخرجه فان ماتت مع
معها بلا خلاف فيه ولو ماتت وماتت الولد بعد خروج بعضه قال في المنتهى اخرج الباقي وكفن
ودفن وان لم يمكن اخراجه الا بالشق يترك على تلك الحال وغسل مع امه لان الشق يهتك حرمة
الميت من غير ضرورة وما ذكره موافق ولو ماتت الام والولد في بطنها حي فالمصرح به في الاخبار
وكلام الاخيار شق بطنها من الجانب الايسر ويخرج الولد ويخاط الموضع ثم تغسل وتحنط
تعيين الدية ودفن عن علي بن يقطين عن العبد الصالح في امرأة تموت وولدها في بطنها قال شق بطنها
ويخرج منها ولدها وفي الاخر امرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها اشق بطنها ويخرج الولد وسلم الكافي
وزاد ويخيط بطنها والاطلاق في هذه الاخبار وان لم يعرف بين جانب الايمن والايسر للتقييد
بالايسر جماعة من الاصحاب الا انه قيد في الرضوي بذلك وقال اذا ماتت المرأة وهي حاملة
وولدها يتحرك في بطنها شق بطنها من الجانب الايسر واخرج الولد لذا اتفق الكلام به حمولة ولا بأس

واما خياطة المحل وان كانت النصوص السالفة خالية عنها الا انه وقع للشيخ والكليني ابن ابي عمير
عن ابن اذينة عن الصادق وفيه فيخرج الولد ويخاط بطنها وخلو بعض الاخبار عن بعض الاحكام
لا يدل على عدم المشروعية فيجب الاخذ بالتأمل في الوجوب وبين الشيخ في المفيد المستند والشيخ
واتباعهما كالصاحب والمهذب والجامع والروائع ولا ترددها في المعتبر بالانقطاع وفي المدارك
لكن الخياطة اولى لما فيها من ستر الميت وحفظه من المستتر وهو اولى من وضع القطن في الدبر
قال في الرياض فتأمل لا خلاف بين الاصحاب في ان كفن المرأة على زوجها ولعله الاجماع
عليه الشيخ في وعن المفيد في المقنع وفي المعتبر نسبه الى الاصحاب وفيه الحجة مضافا
الى التعليل المذكور في الذكرى والمعتبر والتي بان الزوجية باقية الحين لو قام من تحت
جاز تغسيلها او رويتها وجاز غير انها فيجب عليه الاتمام الاحكام الزوجية والكفن وحاجة
وفي الاول وبانه من وجبت نفقته وكسوتها الحي وجب تكفينه كالمملوك فكذا الزوجة
وفيه ان التعليل عليل لمنافاته ما قبل الموت لعدم الملازمة فيما ذكره ولاستلزام الموت
كثير من الاحكام ولذا جاز له نكاح اختها والخامسة واما ما ذكره في الذكرى فمنقوض بوجوب النفقة
والاقارب فانه لا يجب تكفينهم على الوارث بان وجبت نفقتهم حال الحياة في العتق في اثبات ذلك
والمروي عن السكوني عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين قال على الزوج كفن امرأته اذا ماتت والمرسل
في الفقيه قال كفن المرأة على زوجها اذا ماتت وفي كذا الصحيح عن الحسن بن محبوب عن ابن سنان
عن الصادق قال ثمن الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على زوجها اذا ماتت ولعل قوله قال
الثانية بالارسال كالاستفادة الكليني بانه روى عن ابن محبوب الى اخر السند من غير هذه الزيادة وكذا
الشيخ والعيب من بعض الفحول كيف غفل عن ذلك وعدها رواية كما بها والنتيجة في الرسائل
وعلى النهج في ذلك بين وحكم في المروي بالضعف وفيه كان السكوني دالا على المدعى كذلك بالاول
مع ان الضعف منجبر بالاجماع واطلاق النص والفتاوى تقتضي عدم الفرق بين الدائمة والمتعة
ولا بين المطيعة والناشزة والحرة والامة والمطلقة الرجعية زوجته دون البائنة وان امكن دعوى

الانصراف الى الاول وان كان لطلعال وهل يختص الحكم بالزوج الموسر او يعم والمعسر فيه خلاف
والاقوى وجوب الكفن او المؤنة مطلقا على الزوج موسرا ومعسرا ولو بان يتبعض تركتها فلو اعسر
بان لا يفضل ما الزوج عن قوت يومه وليلته وما يستثنى في الدين كفنت من تركتها ان كان لها مال
ولو اعسر عن البعض كمل من تركتها كل ذلك مع وضعها ايما الواو ... الكفن الواجب كما من الاكثر
من ثلثها وسقط لعسر ان هلكت ... ولا فرق فيها بين الكبيرة والصغيرة والمدخول بها وغير المدخولة لاطلاق
ذلك الاطلاق وفي الحاق سائر المؤن كالحنوط والكافور والسدر وماء الغسل وغيره من المؤن
على الزوج خلاف اختاره الشيخ وابن ادريس والعلامة والشهيد والكركي والمقداد الاول لعله
هو المشهور بينهم وخالفهم الاردبيلي والشيخ البهائي وصاحب ك وفي تعميم الاحكام الاول قول
ولو اعسر الزوج تعلقت الكفن ... بما يستثنى عنه قوت يومه وليلته والمستثنيات في دينه كفنت من تركتها ان كان
كان فيه كون ... عارية ولا يجب على المسلمين ولا على غيرها بذلها اجماعا ولا يلحق بها ما عدا
من واجبي النفقة من الاقارب كالاب والام والابن وهكذا للاصل وتعدد النص والقياس ليس من
مذهبنا وان اقتضى بعض تعليلاتهم الالحاق ولكنها فارغ ... يحملون على حو الدعوى
الاجماع عليه وان كان مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيء او ام ولد ولو تحرر
فبالنسبة   لا خلاف بين الاصحاب ان كفن الرجل يؤخذ من اصل تركته مقدما على الدين
والوصايا والميراث ... اجماع الطائفة عليه ونسبته الى علمائنا واكثر العامة ... باجماع
العلماء الا من شذ من الجمهور وعليه الحجة مضافا الى النصوص كالصحيح المروي عن ... سنان عن الصادق عليه السلام
قال الكفن من جميع المال والصحيح المروي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل مات وعليه دين
وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه بعض الناس فيكفنه ويقضي ما عليه مما ترك
والمروي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية
ثم الميراث ولان المفلس لا يكلف نزع ثيابه وحرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا والاطلاق هذه الاخبار
وكلام الاصحاب يقتضي تقديم الكفن على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس وهو كذلك

جماعة من الاصحاب واحتمل في الذكرى تقديم حق المرتهن دون المجني عليه وتحمل العكس وبالاول قال الكركي
ووجه ... تقديم المرتهن والمجني عليه وتحمل الفرق باستقلال المجني عليه وتعلق حقه بالعين
بخلاف المرتهن وهذا الفرق احتمله الكركي واحتمل الفرق ايضا بين جناية العمد والخطأ هذا كله في الكفن
الواجب واما المندوب فيخرج من الوصية يخرج من الثلث الا مع الاجازة بعد اخراج الدين ... الحق
بالكفن مؤنة التجهيز على الدين ثم الوصية ثم الميراث كما صرح به جماعة والفاضل في التذكرة والمختلف
والسيد بل الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع على وجوب اخراج المؤن من اصل التركة ... وجوب بذله
لا من حق الماء للغسل وفي النهاية الاجماع على هذا الاخير ولو لم يخلف الميت كفنا كان عاريا ولا يجب على
احد من المسلمين بذله بل يستحب ... ما رواه ... سعد بن طريف عن ابي جعفر
قال من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة واما عدم وجوبه فللاصل لعدم ...
هذا ان ليس مال يكفن منه والظاهر انه على سبيل الوجوب وهو الظاهر من الكركي وحكي ...
ومع ... ونحو هذا ... مجهول ... واحتمل في كشف اللثام الاستحباب نظرا الى الاصل
وفيه ان الاصل حجة لولا الدليل وهو الان المروي عن الفضل بن يونس الكاتب قال سألت
ابا الحسن فقلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري كفنه من الزكاة
فقال اعط عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد
ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكاة قال ان ابي كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه
وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكاة والظاهر من الرواية تقديم الورثة ليكونوا
هم المجهزين والرواية معتبرة ... فان ... شيء كفن ...
فان الجر عليه بعض ... يكفن ... عليه دين يكفن ... ويقضى ... الامر ...
... بعد ... عليه يكون ... بعد ...
ثم انه ليس المال يشمل الزكاة ... الكركي من اخراج ... سبيل الله على
بان المراد كل قربة لا الجهاد ... ولو امكن الاخذ من سهم الفقراء والمساكين من الزكاة ...

فائدة ان الاول استحبابا ان يكون الميت مقبرة ... يدفن فيه اهله واقاربه وفي الذكرى يجمع الاقارب
في الدفن حسن لان النبي صلى الله عليه وآله لما دفن عثمان بن مظعون قال ادفن اليه من مات من اهلي
اسهل لزيارته واكثر للترحم عليه وينبغي تقديم الاب ... السن والفضيلة ان امكن انتهى
قد تواترت الاخبار عن الائمة ان ما يفعل للميت يعني ينفعه كما ينفعه ما فعله هو قبل موته
ولا خلاف في الدعاء والصدقة والاستغفار واداء الواجبات التي تدخلها النيابة قال الله
والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وقال استغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات واما الاخبار ففي جملتها ان الذي ينفع بعد موته ثلث خصال صدقة اجراها
في حياته وصدقة مقبولة لا تورث وسنة هدى فهي يعمل بها بعده او ولد صالح يدعو له ويشمل
الصدقة الجارية نفعها للناس كبناء المساجد والرباطات واحداث الابار والقنوات في الطرق
والصدقة المقبولة التي لا تورث تحبيس الاصل وتسبيل المنفعة على طائفة مخصوصة والمراد بقوله
ان لا تورث ... وفي بعضها ستة الصدقة الجارية بعده والولد الطيب يدعو لوالديه
ويحج ويتصدق ويعتق عنهما ويصلي ويصوم عنهما فقلت اشركهما في حجتي قال نعم والمراد بالحج المتجر
وفي الاخر ... ومصحف يخلفه ... وقليب يحفره وصدقة يجريها وسنة يؤخذ بها
من بعده وفي بعض ... الميت ... لم يكون في ضيق فيوسع الله عليه ذلك الضيق ثم
يؤتى فيقال خفف عنك هذا الضيق بصلاة فلان اخيك عنك ... بصلاة ركعتين
في ركعتين ... ان الميت ليفرح بالترحم عليه والاستغفار كما يفرح الحي بالهدية
... ونحو ذلك من الايات والنصوص ونحوها ولو لم ينفعها الفائدة في الدعاء والترحم والاستغفار
والعمل سيما في اناء الليل واطراف النهار   المشهور بين الاصحاب وجوب الغسل بمس الميت
الانساني بعد برده بالموت قبل تطهيره بالغسل وفي الرياض انه الاشهر الاظهر وحكى الشيخ في الخلاف
الاجماع عليه وفي الله ... الميت ... اجمعوا على وجوب الغسل ... على الشرائط المذكورة
الا ما نقل عن المرتضى من القول بانه سنة ... وللمصباح القول بالاستحباب وظاهر الشيخ

قبل المرتضى ... قائل ... لنسبة الاستحباب في المراسم الى الكل الروايات ولعله اطلع على الروايات
بما لم نطلع عليها او بل ... الاخبار كالمروي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال
قلت له الرجل يغمض الميت اعليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعدما يبرد قلت فالذي
يغسله يغتسل قال نعم ... ان ... الوجوب كما فهمه الاصحاب واحتماله
الاستحباب كما ترى والصحيح المروي عن رجل ... اعليه الغسل قال اما ذلك من الانسان
من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي الاخر اذا ذلك اذا برد وغير ذلك من الاخبار
ما الغسل الدالة على الوجوب واطلاق هذه وجوب الغسل بعد البرد ولو غسل الميت كما دل عليه
المروي في الموثق عن عمار الساباطي عن الصادق قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل
وان كان الميت قد غسل وفيه ان هذه الرواية مطرحة وجماعة الاصحاب كما فعله الشيخ في ... بعد
ولها الاخبار ... المروي عن عبد الله بن سنان عن الصادق قال يغتسل الذي غسل الميت وان
قبل الميت انسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل
ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله وغير ذلك من الاخبار المعتبرة ... على
ركفاية الوضوء عن الغسل والغسل افضل محمول على التقية ... الاصل ... الاخبار
كالمروي عن سعد ... العسل ... فيه ... والمروي
القاسم الصيقل وفيه ان امير المؤمنين فعل وجرت به السنة وفيه ان الاصل لا يقاوم الدليل
والروايات قاصرة ... سندا ... كما هو ظاهر من ... العاملي في الذخيرة
بعد نقل جملة من الاخبار قال ولا يخفى ان الامر الوارد في اخبارنا غير واضح الدلالة على الوجوب ...
الى هذه الاخبار في اثبات الوجوب ... وهذا ... بالتزام ... لا يصغى ... ثبتنا
في كتابنا الاصول ان الامر مطلقا في الكتاب والسنة دال على الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه
واطلاق الاخبار يشمل الكافر والمسلم والصغير والكبير والرجل والمراة الا ان يدعى تعدد
انصرافها الى ... الكافر لان غسله لا يفيد التطهير كالبهائم ... وهو المعتمد في ... الغسل
وان غسله ...

وجرت به السنة ... امير المؤمنين ... ان ... ... الصادق ...

هذا كله في مس الانسان كله واما وجوبه بمس قطعة ذات عظم منه فهو المشهور بل ادعي الاجماع في جملة منها
في كلام المحقق والفاضل كما دخل فيهما الاخبار بعد دعوى الشيخ الاجماع عليه من غير فرق فيه
بين المبانة من الحي والميت لان هذه القطعة يجب قطعا الوجوب غسلها وهي بعض من جملة يجب
الغسل بمسها وحصولها في الميت فكل دليل دال على وجوب الغسل بمس الميت دال عليها ولان الغسل
يجب بمسها متصلة فكذا منفصلة [illegible] الوجوب [illegible] الا الاستصحاب ولان مقالة المحقق
تستلزم عدم وجوب الغسل لو مس جميع الميت [illegible] على ما المروي في
[illegible] ايوب بن نوح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا
مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه
غير مضر بعد انجباره بالشهرة بل نفي الخلاف والاجماع [illegible] ان العظم المجرد واللحم المجرد
على الاصح والقول بان العظم المجرد بحكم ما فيه اللحم [illegible] والغسل يدور وجودا وعدما [illegible] الاصل
ومن هنا ظهر ان السن والضرس لا يجب [illegible] الشعر والظفر نعم لو مس قطعة [illegible]
من العظم غسل يده لنجاسة الميتة وكذا [illegible] غير الانسان [illegible]
لا يجب الغسل لو مسه بعد تغسيله [illegible] لا اصالة البراءة [illegible] فان الغسل لا يجب
وهل يجب [illegible] فيه خلاف [illegible] وجوبه [illegible] النجاسة [illegible]
وذهب في الذكرى والدروس والمنتهى وشرح الارشاد [illegible] وجوب غسل ما باشر والتبار
في المدارك واحتج القائل بالاول بعدم [illegible] الموت الموجب للحكم بالنجاسة [illegible] الموت [illegible]
[illegible] لانا لا نمنع الموت حال الحياة وانما نمنع انفصال الروح [illegible]
الحال [illegible] الروح بعد [illegible] كانتشار الشمس بعد [illegible]
بالشرق [illegible] لا [illegible] ما دامت الحياة موجودة وبعد البرد ينقطع ذلك
[illegible] في الذكرى [illegible] قبل [illegible]
قبل البرد [illegible] صاحب الطاعون [illegible] الرجوع وذلك لا في النصوص وهي محالفة [illegible]

على ان النجاسة معلقة على الموت والغسل على البرد كالمروي عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله [illegible]
فلا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وفي رواية ابراهيم بن ميمون [illegible] الرجل يقع ثوبه
على جسد الميت [illegible] ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك
وهذا القول عندي [illegible] الا ان ما تقدم وظاهر النصوص الكثيرة [illegible]
في ملاقي الطاهر الطهارة ولا سيما قول الصادق [illegible] اسماعيل بن جابر في تقبيل
الميت في الاخبار بالبرد [illegible] الاخبار [illegible] كلام [illegible] ان الشهيد [illegible]
على الموت والغسل على البرد [illegible] الموت [illegible] لا تستلزم النجاسة [illegible] بالبرد [illegible]
عن تغسيله [illegible] الاخبار [illegible] فهل يجب الغسل
قال الشهيد الثاني والفاضل في [illegible] والسيد في المدارك بالوجوب لان الامر بالغسل [illegible]
[illegible] مطلق [illegible] الاجماع [illegible] المنبا الذي لم يغسل
عليه في هذه الصورة [illegible] كشف اللثام وقال الشهيد في الذكرى [illegible]
والعلامة [illegible] في [illegible] قبل كمال الغسل لم يجب الغسل [illegible]
هذه الاحكام نظرا الى الاصل وعدم انصراف اطلاق النصوص الى مثله [illegible] الاجزاء المغسولة
لو انفصلت لم يجب الغسل وكذا مع الاتصال لعدم تعلق الفرق وفي هذين الوجهين نظر
وقال في الحدائق ان الظاهر ان وجوب الغسل تابع [illegible] وحكم بطهارة العضو المغسول
ثم قال والحق ان الكلام في هذه المسألة يتوقف على الكلام في نجاسة الميت فان قلنا بانها عينية
كما [illegible] في المعتبر [illegible] بان [illegible] الميت نجس [illegible]
فلا اشكال في عدم الوجوب وذلك لان نجاسة العينية لا يشترط [illegible] في بعض اجزاء
محلها طهارة [illegible] المحل بحصول [illegible] غسله وانفصال [illegible] من غير توقف على [illegible]
وان قلنا بانها حكمية محضة كما ذهب اليه المرتضى وجعلها كالجنب وفرع عليه عدم وجوب غسل المس
لو قلنا بانها حكمية من وجه وعينية من اخر كما هو ظاهر الاكثر اما كونها حكمية فلما تقدم من الاخبار

المعللة وجوب غسل الميت بخروج النطفة [illegible] فلما تقدم [illegible]
ابراهيم بن ميمون والاولى [illegible] هذا الغسل كغيره من الاغسال الرافعة [illegible]
الحكمية ولا ريب في انه كغيره من الاغسال في وجوب الغسل [illegible] الا بعد كمال الغسل [illegible]
[illegible] الاخبار الدالة على لزوم الغسل واحتج القائل بعدم الوجوب
[illegible] كمال الغسل [illegible] العضو [illegible] منفصلا لما وجب الغسل [illegible] فكذا
مع الاتصال لعدم تعلق الفرق [illegible] ولا يجب الغسل [illegible] الكافر كان
[illegible] لا خلاف فيه [illegible] اختلفوا الاصحاب في ان المس [illegible] المتقدم
الاحداث الموجبة لنقض الطهارة [illegible] على الغسل [illegible]
سائغا [illegible] الحيض وغيره من الاغسال غير الجنابة [illegible] الطهارة
المشهور بل قيل انه لا خلاف فيه [illegible] النواقض وهو الظاهر
والذكرى والمسالك [illegible] في باب غسل الميت [illegible]
غسل المس وان لم يكن الغسل [illegible] فاغتسل [illegible] والمناقشة
في حجية هذا الكتاب غير مسموعة بعد [illegible] وغيرها ولعموم كل غسل
قبله وضوء الا غسل الجنابة [illegible] من النواقض [illegible] عن بعض انه غير صريح
في الوجوب ولعله لذا توقف المدارك [illegible] على ما يقتضيه [illegible] من العبادات
والاغسال [illegible] ان يكون واجبا لنفسه كغسل الجمعة [illegible] في كون المس ناقضا
للوضوء [illegible] وجوبه [illegible] غير واضح [illegible] الوضوء [illegible]
ضعفه بعدم الخلاف [illegible] في الذكرى وهذا الغسل [illegible] الوضوء [illegible]
المقدم اعاده [illegible] الوضوء [illegible] اثناء الغسل [illegible]
غسل الجنابة وقطع في الذكرى بانه لو احدث في اثناء غسله اتمه [illegible]
الاكبر [illegible] الوضوء بالتوزيع [illegible] الوضوء والغسل [illegible]

وهذا المستحب في جميع الاغسال سوى الجنابة انتهى وهذا كما ترى ظاهر في ان المس رافع [illegible]
لكون المس عندهم من النواقض وقال في الروض ولا يمنع هذا الحدث من الصوم ولا من دخول المساجد
في الاقرب نعم لو لم يغسل الملامس [illegible] الجنابة الى المسجد [illegible] وظاهر هذا
الكلام يرى ان حقيقة المس الموجب للغسل كالحدث الاصغر يجب لما يجب له الوضوء من الصلوة والطواف
ونحوهما ولا يجب للصوم ولا لدخول المساجد للاصل وعدم الدليل [illegible] في دخول المساجد
العضو اللامس ما ايجب سائر النجاسات [illegible]
لو غسل [illegible] الوضوء [illegible] الغسل ولو قدم الوضوء [illegible]
ولو احدث في اثناء الغسل [illegible] ان تقدم او تأخر في الاغسال المندوبة والاصل
في المشهور [illegible] وذكر [illegible] مصابيح [illegible]
الاغسال المندوبة تقرب من مائة وان [illegible] الاغسال [illegible]
غسلا [illegible] في هذا الكتاب على ما هو المشهور وان فصلنا الكلام [illegible]
فهذه الاغسال على ثلاثة اقسام لانها زمانية او فعلية او سببية فالزمانية [illegible]
والفعلية [illegible] الفعل [illegible] والسببية [illegible] السبب [illegible]
من [illegible] الى زمانية ومكانية وفعلية [illegible] الاغسال المندوبة [illegible]
في [illegible] المراد [illegible] الاغسال المندوبة [illegible]
[illegible] الغسل على الفعل [illegible] غسل التوبة [illegible]
المطلوب وقد [illegible] الاول بان الغسل فيه للفعل [illegible] الثاني [illegible]
فاعلم ان من الاغسال الزمانية غسل يوم الجمعة على المعروف [illegible] عليه الاجماع في الخلاف [illegible]
والغنية والمنتهى [illegible] الصدوق والكليني [illegible] الى الكثير
في الاعصار والامصار للنصوص الواردة الدالة على ما ذهب اليه الاصحاب كالمروي عن زرارة
قال سألت ابا عبد الله عن غسل يوم الجمعة [illegible] في السفر والحضر الا ان [illegible] على نفسه العزو [illegible]

غسل الجمعة

ولا شك ان السؤال لم يكن عن اصل المشروعية فانها معلومة بالضرورة ولا يكاد يوجد شبهة فيها حتى
يسئل عنه ولا عن عدد الحكم فان ذلك كله خلاف الظاهر والصحيح المروي عن زرارة عن الصادق عليه السلام
عن غسل يوم الجمعة فقال سنة في السفر والحضر الا ان يخاف المسافر على نفسه القر والمروي عن علي بن يقطين
عن غسل العيدين اواجب هو فقال سنة قلت فالجمعة قال هو سنة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة والموثق
بابها لعدم الوجوب ومع ذا فالجواب القائل بالوجوب من النصوص الظاهرة مقيد بالاخبار المتقدمة
كالصحيح المروي عن منصور بن حازم عنه عن غسل الجمعة فقال على الرجال والنساء لان لفظة على والالزام
والالزام وفي الاخر عن غسل الجمعة فقال واجب في السفر والحضر الا انه رخص في النساء في السفر لقلة
وصلاة المروي في الهداية المتقدم والمروي في عيون الاخبار عن مولانا الرضا قال واعلم ان غسل الجمعة سنة واجبة لا تدعها
في السفر ولا في الحضر وفيه ان هذه الاخبار لا تقاوم ما تقدم من الاخبار الدالة على الندب المعتضد بما تقدم
من الاجماع والاصل وظاهر الكتاب والسنة المتضمنة لارادة الندب في نحو العمرة وحج الواجب مع ان
هذه الاخبار جاءت في مقام الترغيب والترهيب كما هو واضح فالقول بالوجوب ضعيف وانما هو تاكيد للاستحباب والمعروف
ان اول وقت غسل الجمعة من الفجر الثاني الى الزوال فلا يجوز التقديم الا يوم الخميس مع خوف اعواز
الماء اما كونه الى الزوال فللاجماع المدعى عليه في المعتبر والرياض والصحيح المروي عن زرارة والفضيل
قالا قلنا له ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة قال نعم والمروي عن زرارة عن احدهما اذا اغتسلت بعد
طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة وللجمعة المروي في مولانا الرضا تجزيك اذا
اغتسلت بعد طلوع الفجر للجمعة وكلما قرب من الزوال فهو افضل وبعضهم الاجزاء فنفى الاصحاب عن بكر
وبعضهم حده قبل الزوال وعن الاخر بالصلاة وفي الاخر الى الجمعة وفي الرابع بالغروب ولولا الاجماع على الحكم لامكن
القول بامتداده الى الليل لاطلاق اليوم في الروايات ولو وصف قائل بالاداء في تمام اليوم لكان القول به غير بعيد
لكن في المروي عن سماعة انه مستحب لمن لم يغتسل بعد الجمعة من العلل لغسلها والمروي عن سماعة عن ابي عبد الله
فيمن في الوصل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه من اخر النهار والمراد من القضاء هو فعل الى خارج الوقت
فالاول يدفع قول الشيخ والثاني يدفع قول الاخير والحاصل ان المعتمد هو الاول وقد يظهر من الرواية الاخيرة

خلاف الشهيد
انه لو فاته قبل الزوال قضاه بعد الزوال او في يوم السبت سواء كان ناسيا او عامدا لعذر او لا على الا
وهو الفقيه والصدوق والشيخ في قوله مضافا الى الموثق المروي عن عبد الله بن بكير عن الصادق في الرجل لا يغتسل
يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت والمروي عن ابن بكير
عن الصادق في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت
وفي فقه مولانا الرضا ومن نسي الغسل او فاته لعلة فليغتسل بعد العصر او يوم السبت وقال ابن
من الاخبار بعدم شرطية القضاء بعدم اعواز الاعوام على الاصحاب وانما الخلاف في دخول ليلة السبت وذلك
دخولها الى عمل الاصحاب وضعوه في الجمع ولكن الا يضا انه خارج عن النص وكذا يجوز تقديمه يوم الخميس
خوفا لاعواز الماء او لعدم التمكن من استعماله لعله لا خلاف فيه ونسبه في كشف اللثام الى الاصحاب مؤذنا
بدعوى الاجماع عليه ونسبه في الخلاف الى اجماع الفرقة والمروي عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه
عن الصادق قال قال لاصحابه انكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس
للجمعة ونحو منه وضعفه مجبور بما مر بالاصول ولان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم
الخميس ويجوز التقديم بعدمه خوف فوات الغسل مطلقا ونسبه في كالتصريح والاشارة الى ان
الافضلية فيما الحاجة ليس الى ارادة المثال فيجيء مطلق الفوات كما اقتضته تعليق الحكم عليه في كشف اللثام
بل في ذلك الظهور بارادة المثال كما هو المحكي عن ومن السيد وكم سبعها المناط الحكم مع التامل
ولعل من اقتصر من الاصحاب على خصوص الاعواز جمود على مورد النص كما اليه جماعة من فضلاء المتأخرين
والمعتمد عدم الاقتصار لما علمت ان الاقتصار على الخميس يقتضي بعدم الجواز في غيره من الايام والليالي في
ليلة وهو كان للخروج عن مورد النص الا في صباح السبيل الاجماع عليه اما يوم ليلة الجمعة فهو كان لعلي
المعظم لكن الاقوى دخولها لحوقها بالخميس لقربها من الجمعة والظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه
فيها الا اذا خاف عوز الماء وقد ادعي في الخلاف الاجماع عليه ولا يجوز ايقاعه قبل الفجر اختيارا لعدم دخوله
في فضل اليوم خلافا للاوزاعي واعلم ان القضاء بعد ثبوت الفوات مطلقا لعذر كان او لا بل الظاهر انه المشهور ونسبه
في كشف اللثام الى الاكثر لاطلاق المروي عن ابن بكير والتامل وهو فارق من اشتراط الفوات في بعض الاخبار كالفقيه

مع الفوات فلا اعتماد عليه لاحتمال كون الوصف التشبيه على الفرد الغالب في القضاء مع لعدم منافاته
بالاداء على الاصلي ثم ان كيفية هذا الغسل على نحو غسل الجنابة ويجري فيه الارتماس كاغسال المندوبة
وليستحب الدعاء عند غسل الجمعة بالمأثور ويقول اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق بها ديني وتبطل
عملي اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين   ومن الاغسال الموقتة الاغسال
الواردة في شهر رمضان غسل اول ليلة منه وليلة النصف وليلة سبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين
وثلث وعشرين لاحصائها بالليالي ولا خلاف في هذه الاغسال بين الاصحاب وروى في الذكرى
ان اهمها الليالي الغسل في ستة عشر وهي ليلة سبع عشرة وهي ليلة التقى الجمعان وتسع عشرة وفيها
يكتب وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي مات فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى بن مريم
وقبض موسى عليهما السلام وثلث وعشرين رجاء ليلة القدر وغسله ليلة الفطر وقد يدل النصوص
عن اهل العصمة عليهم السلام وور وغسل ليلة النصف منه اطلاقا وفي فضل النبي في المصباح غسلها في
ليالي الافراد ولا وجه للتوقف كما عن بعض المتأخرين بل يروى جواز غسل كل ليلة من ليالي
الشهر كما في الاقبال عن كتاب عبد الواحد الهمداني وذكر المجلسي في زاد المعاد ان الشيخ حكى الوسائل
ومنها الغسل في ليالي الثلث ذكره الاصحاب من نحو وبدل عليه جملة من النصوص لكن يستحب في ليلة
ثلث وعشرين مرتين في اول الليل واخره رواه الشيخ وابن طاوس في كتاب الاقبال ومنها
غسل يوم العيدين الفطر والاضحى ومذهب الاصحاب انه اجمع والموثق المروي عن سماعة انه سنة والصحيح المروي
عن علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن عن الغسل في يوم الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة
وغير ذلك من الاخبار وقاطبة من الاصحاب الظاهر امتداد هذا الغسل بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ
والاقوى امتداده بامتداد الصلاة وهو الظاهر من الشهيد في الذكرى والرواية فيكون الحكم فيه كغسل
بل الظاهر من الرواية استحباب الاعادة بنسيان الغسل كما عن الشيخ ووقت هذا الغسل بعد الفجر كالغسل فيه
الجمعي وقيل انه غسل يوم الفطر والاضحى قبل الفجر اجزه وان اغتسل بعد طلوع الفجر اجزئه وفيه نوع
من طلوع الفجر الثاني الغسل الخروج الى المصلى ومنها غسل يوم عرفة اما بالاصالة او مقولة اللغة

ونقل عن بعض الاصحاب امتداده الى الزوال
للرضوي فاذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل
وهو اول اوقات الغسل ثم الى وقت الزوال
ويتوقف ما امر العيد الجمعة الى الحكم
ع

وخصوصا كالصحيح المروي عن ابن سنان عن ابي عبد الله قال الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر
ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس الا ان النص صحيح بعدم الفرق بين كونه في عرفات
وعدمه لما روي عن الشهيد غسل ابراهيم بعد السؤال عن غسل يوم عرفة في الامصار ولعل الاقوى امتداد
بامتداد اليوم والرواية السابقة محمولة بامتداده الى قبل الزوال على الافضلية ونحو في الامتداد يوم التروية
لاطلاق وعليه كالصحيح المروي عن ابن مسلم به ومنها غسل يوم الغدير باجماع الفرقة والمروي عن علي بن
الحسين العبدي قال سمعت ابا عبد الله يقول من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان
تزول بمقدار نصف ساعة الى قوله ما سال الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وهذا
اليوم هو اليوم الذي اخذ فيه البيعة النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين بغدير خم بعد رجوعه من حجة الوداع
وكان اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة في السنة العاشرة من الهجرة على المعروف بينهم والخبر في هذا
الغسل محمول على الاستحباب اتفاقا والمحكي عن ابن الجنيد ان وقت هذا الغسل من طلوع الفجر الى قبل صلاة العيد
ومنها غسل ليلة النصف من شعبان بلا خلاف فيه وقد ورد في خصوص استحبابه اغتسلوا ليلة
النصف منه وفي المصباح سالم مولى ابي حذيفة عن رسول الله قال من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن التطهر
الى قوله قضى الله له ثلث حوائج ثم ان سئل ان يراني في ليلته رآني ومنها غسل الليلة النصف من رجب
ويوم المبعث وهو السابع والعشرين من رجب وغسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي
الحجة على المشهور وقيل الخامس والعشرون وفي الاقبال غسل احد وعشرين وسبعة وعشرون
في الذكرى بعد ذكر الاول ليس قال انه اصل المباهلة فقرأ اقول والذي وجدت في هذا المقام المروي
في الاقبال عن النبي قال من ادرك شهر رجب فليغتسل في اوله ووسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه
وظاهر هذه الرواية استحباب الغسل اوله ولا باس بالحاق وللتسامح ولا يبعد القول باستحبابه في اوله واخره لمكان الرواية
ويدل على الثالث المروي عن سماعة وفيه غسل المباهلة وليس للتكلف للاستحباب ولا يعرف خلاف في هذا اليوم
الاستحباب منه وذلك مع انه روي بزيادة اليوم الذي فيه يكون استحباب الاول المباهلة كما سيأتي الاخير من الروايات
والاخبار بذلك كثيرة الا ان الظاهر منها استحباب لمن اراد المباهلة فالعمدة في المقام هو الاجماع المنقول عليه

والاخبار بعضها بضم بعضها الى بعض استحباب الغسل لليوم والغسل والصوم لمن اراد المباهلة وهذا
ظاهر لمن راجع الاخبار ومنها غسل التاسع من ربيع الاول لانه يوم عيد ويوم سرور ال
محمد صلى الله عليه وآله وقد روى انه اتفق لعظيم الذي ... المؤمنين ويكبت المنافقين وبغض
اليوم لنا ولك اليوم للمباهلة فيه المرشاهد بغير من الايام الكثيرة وفضل الزيارة مولانا عليه السلام
ومنها غسل يوم النيروز وهو اول انتقال الشمس برج الحمل وقال في شرح في شرح اخبر
احمد وكذا ابن فهد في مهذبه عن معلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام وارسال الى ... وظهر ما الظهر او قبل ان في
هذا اليوم ظهور القائم ... ومنها الغسل لدحو الارض وهو يوم الخامس والعشرين
من ذي القعدة ... الاخبار ... المشهور ... لكن لا بأس ... اليوم
وفضله على القول باعتبار مثل ... والمشهور ... العجم انه نزول الشمس الجدي وبعض
انه تاسع من ... وفي الذكرى انه اول حلول الشمس الحمل ... الاول ... الشمس والمروي ...
انه يوم ظهور القائم عليه السلام   في الاغسال الفعلية وهي كثيرة منها غسل الاحرام للحج
او العمرة على الاظهر الاشهر بل في الخلاف والغنية الاجماع وفي ... والمنتهى نفي الخلاف ...
بذلك ... المرتضى القول بالوجوب ... واسنادا اليه وهو ... وابن ابي عقيل ...
ثم ... الملاذ الولي ... الرضوي ... الاصل والاجماعات المنقولة ...
وخصوص ... الصحيح ... والغسل والدليل ...
... الغسل الاستحباب ... الرضا ... الاحرام
... الاستحباب ... على ما قاله المرتضى ... ومنها ...
... الاجماع ...
... في باب ... الكاظم ... قبل ان تطوف ... الرضا ... للغسل ...
المدينة وغسل لدخول الحرم وغسل لدخول مكة وغسل لزيارة البيت ودخول البيت ... الكلام

وفيه الغسل في سبعة عشر موطنا ... الغسل ... مثل ... الاحرام

ومنها زيارة النبي والائمة عليهم السلام ولا خلاف فيه بين الاصحاب وتوقف صاحب المدارك في
في غير زيارة النبي وامير المؤمنين والحسين عليهم السلام لعدم ... على دليل ... التقييد ... على
على التعميم ... العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام في قوله
خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام ... وان كان ظاهرا في زيارة ...
الا ان ... ما ... في زيارة الجامعة المشهورة ... واحد منهم عليهم السلام
... الرضا ... وفي المصباح وروى عن الصادق عليه السلام انه قال من اراد
ان يزور قبر رسول الله وقبر امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقبور الحجج ... فليغتسل
الجمعة ... الشيخ زيارة النبي وامير المؤمنين والحسين وزيارة موسى بن جعفر ومحمد بن علي
وعلي بن محمد والحسن بن علي ... سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله كيف ازورك
اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم الجمعة فاغتسل او توضأ
الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي ... من زارني في حياتي ... في مماتي ...
في مماته ... زارني ... والحاصل ان ... الاصحاب ...
... الاجماع عليه ... في التعميم
... على زيارة النبي الى ... الحلواني ... التخصيص ولعله
وصل اليه ... غسل ... صلاة الكسوفين ...
مع احتراق القرص على المشهور ... الاجماع ... الظاهر ...
لنا ... الاجماع والاخبار ... على عدم الوجوب ... عدم وجوب ...
مع ... القولية من ... قوله لا اعادة الصلاة
الا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ... هذا الغسل ... الغسل ...
... والقولية ... اربعة عشر موطنا ... الا ان ... المراد
ما يقابل المفروض في الكتاب العزيز ... المنصوص ... الموجبين ... الغسل ...

عشر موطنا ... وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفي المرسل انها
انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلاة وفي الفقه مولانا الرضا عليه السلام
واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت
فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل والجواب ان هذه
الاخبار مع قصور ... عن ... الوجوب ... على الاستحباب ...
والمفيد في المقنعة ... ان لم يستوعب القرص ... اذا انكسف القمر فاستيقظ
فكل انه ... فليغتسل من غد ... الصلاة ... ولم يعلم بالكسوف ... الا القضاء
والجواب انه محمول على صورة الاستيعاب ... على ... علم العلم ... الكري
الاكتفاء ... مع الاحتراق سواء كان ... الصحيح المتقدم اذا احترق القرص كله فاغتسل والجواب
انه محمول على صورة ... المرسل المتقدم ... الظاهر ...
الحكم بالقضاء ... الغسل مع الاداء خلافا ... ان ...
لقوله في الصحيح المتقدم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل والجواب انه ... على صورة ...
كالاصحاب ... ذلك استحباب المسارعة الى الصلاة ... لان مورد ... التائب ولا ...
الحكم بالقضاء ... المراد ... القضاء ...
في الحكم المذكور بين كسوف الشمس وخسوف القمر ... الذكر في المرسل ...
... الكسوف ... الشمس ... القمر ... ومنها غسل التوبة
سواء كانت عن كفر او فعل كبيرة او صغيرة على المشهور ... الى ...
والمنهي والى ... الاصحاب ... بالكبائر ... على ... التوبة
عن الكفر ... التوبة عن الكبائر ... عن النبي صلى الله عليه وآله انه امر قيس بن عاصم ...
اناث ... الاعضاء ... غسل الجنابة ... في الحديث ...
... التوبة ... ظاهر ... الذنب ...

في غسل التوبة

الى التوب ... على ... من ... على ... التوبة ... الكبيرة وما روي عنه
قال قال ... كنت ... فاغتسل ... ثوبك ... الى ربه
... يستقبله ... الحديث ... الغسل ... ما تقدم
... الاصحاب ... الكبائر ...
... الظاهر ...
... الثانية ... على الكل
مما ... على ... على قول من خصه بالكبائر
وفيه ان هذا الحمل ... غسل ... الاول ... على
... في الصحيح ... عن مسعدة بن زياد قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له رجل بابي وامي
ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا
مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما آتيهن برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال عليه السلام اما سمعت
الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا ... استغفر الله ... قم فاغتسل
... كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك احمد الله واسأله التوبة
من كل ما يكره فانه لا يكره الا كل قبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر هذه الرواية كون
الرجل مصرا على ذلك الذنب وان كان ... صغيرة ... مع الاصرار ...
... كنت مقيما على امر عظيم ... الغسل ... المطلق ...
... على ... الاصحاب
دون ... في ... التخصيص ...
والحاصل ان العمل ... في الاستحباب ... علم الخلاف بل الاجماع
... على ... الصغائر ... ان تجتنبوا ... والتوبة
... بان التوبة ... جميع الذنوب ... الكبيرة ... التوبة ...

ما ذنبي بود

فيكره بمنزلة الجائز ومنها الغسل لصلاة الحاجة والاستخارة لجماعة او لاربعة مضى ضبطه الصلوة او اه موضع
النص وانما الكلام في انه هل يختص بذلك الباب وقيل لمطلق صلوتها او لمطلق الحاجة والاستخارة وان تجردتا
عن الصلاة وجهان بل اقوال الحديث على الاول الاصل والاحتياط على محل اليقين وعلى الثاني اطلاق
كثير من العبارات وعلى الاخير المروى عن سماعة وغيره وغسل الاستخارة منصوص في الرضوي وغسل
وغسل لطلب الحاجة من الله تبارك وتعالى المشهور توهيم كونه مخصوصا بصلاة الاستخارة لامكان القول
الغسل للاستخارة في الافعال المكانية منها الغسل لدخول الحرم والمسجد الحرام ودخول
البيت والمدينة ومسجد الرسول وحليتها محل وفاق بينهم ويدل على الكل الاخبار بقوله في المروى
عن سماعة من الستة وغيره وغسل دخول الحرم مستحب لا يتحقق الا بغسل وفي الصحيح اذا دخلت الحرم
يلبون العبدان لا يدخل مكة الا وهو طاهر وما تقدم في الرضوي وغسل المدينة ودخول الحرم ودخول
ودخول البيت ومن ذلك من الاخبار الآتية في محث الحج ان شاء الله مضافا اذا كان النائم والطاهر
الغسل للداخل في مكة والمدينة بعلمه ادنى فرض او نفل اولا كان المفيد والمعتمد الاطلاق
الاصحاب ومنها غسل الاستسقاء الموثق المروى عن سماعة وغسل الاستسقاء واجب المحمول
على تأكد الاستحباب لعدم الوجوب وغسل من قتل وزغا للنصوص وغسل مس الميت بعد غسله كما تقدم
والخبر الدال بظاهره على الوجوب محمول على تأكد الاستحباب كالمروى عن عمار عن ابي عبد الله وغسل الاغسال
من الجنون والغسل لاشاعة الحديث ولم احد العلويين على طلب الالتباس فيه والغسل للسعي الى رؤية
بعد ثلثة ايام وظاهر الصدوق وجوب الغسل عليه بعقوبته وتمام الحكاية اسنادا الى المرسل في الفقيه وفي
كون المصلوب مصلوبا على الهيئة ووقوع النظر عليه ولو كان المصلوب كبيرا او صغيرا من النظر والسعي الى رؤيته
لم يثبت وقرب بعضهم ان التقييد بكونه بعد ثلثة ايام في حق المصلوب بحق واما المصلوب بغير حق فلا فرق
بين الثلث وما بعدها والحاصل لا فرق بين ان يكون مصلوبا على الهيئة المعتبرة شرعا وغيره لان حقيقته
في المصلوب بغير حق ومنها غسل المولود حين ولادته وابن بابويه اوجبه كما نقل عنه وفي موثقة سماعة غسل
المولود واجب وهو محمول على تأكد الاستحباب لا يخفى من التنبيه وغصت العرب كالعبادة او التي اذ قبل

ومن ذلك من الاغسال التي لم تقل انه مستحب لكل زمان ومكان شريف ومنها الغسل لاخذ تربة الحسين عليه السلام
لما روي عن جابر الجعفي قال دخلت على مولاي ابي جعفر محمد بن علي الباقر فشكوت اليه علتين
متضادتين اذا داويت احدهما انتفضت الاخرى وكان بي وجع الظهر ووجع الجوف فقال لي
عليك بتربة الحسين بن علي عليهما السلام فقلت كثيرا ما استعملها فلا تنجع بي قال جابر فرايت
ولكن قلت لعل عندك ما تعلمه مني يكون احب الي قال عليه السلام فقال الي اذا اردت ان تأخذ
من التربة فتعمد لها آخر الليل واغتسل لها بماء القراح والبس اطهر اطمارك وتطيب بسعد وادخل
فقف عند الرأس وصل اربع ركعات ثم اجمعها في الحجر مما يلي الاذن في احد الرتبة
الا انك لم تأخذ بثلث اصابع ثلث مرات وتدعها في خرقة نظيفة او قارورة زجاج وتختمها بالخاتم
عقيق عليه ما شاء الله لا قوة الا بالله استغفر الله فانما علم الله منك صدق النية لم يصعد معك في
الثلث الا شيء مما قيل وتدعها لكل علة فانها تكون مثل ما رأيت وقد فصلنا الكلام فيه
في كتاب الزيارات المسمى ثم انه قال الشهيد في الذكرى كل غسل لزمان فهو ظرفه ولمكان او فعل
فهو قبله الا غسل التوبة والمصلوب والسعي بخائف الاعواز والقضاء فانه نظر ولعله
الاقرب فلذا قدمه في غسل الاحرام في رواية بكر الآتية وذكر المفيد قضاء غسل عرفة انتهى وظني
بعيد الا هذا من العبارات عنه قال مما ذكر من الغسل الزماني فيه ذلك الزمان فلا اشكال فيه وعليه ابن
الى ان بغير خلاف العبث من الخلاف باستحباب وانا احلل او تام بعيد وقد تقدم في رواية بكير ما يدل
على ان الشيخ اول مما ذكره الشهيد المشهور بجعل من اجزاء غسل النهار للغايات التي يقع فيه
وغسل الليلة للغايات التي يقع فيها وظاهر الصدوق اجزاء غسل النهار والليل وغسل الليل الى النهار
والدليل على الاول قوله من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في موضع من
الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر والجمع بين غسل يوم وغسل الليلة
والدليل على الثاني صحيحة جميل غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك
الا ان الانجبار بالشهرة والاصل وضعف دلالة الاخير لاحتمال ان يكون اللام فيها بمعنى الى فيوافق الاول

قلت فرجعت شيء الغضب فقلت يا مولاي اعوذ بالله من سخطك فقام فدخل الدار وهو مغضب فلم ازل حتى كلمته فقال لي اما جابر فاستعمل هذا يا جابر فاستعملتها فعوفيت لوقتي فقلت يا مولاي ما هذه التي استعملتها فعوفيت لوقتي فقال هذه التي اعلمتك انها لم تنجع فيك شيئا فقلت ...

وربما انكلام الصدوق على ذلك فيكون المسألة مجلوة وهذا اذا لم يتخلل الحدث الذي يقع بين الغسل وغايته
اما الوقت فلا ينبغي التأمل في اجزاء الغسل في كل زمان يقع الغسل فيه والاخبار المتعلقة لا شك فيه انه لو احدث
بعد الغسل للغاية وقيل فعلها فهل يستحب اعادته مطلقا او استحباب اعادته مطلقا او في خصوص حدث النوم
او خصوص غسل الاحرام او نفيها مطلقا وجوه بل اقوال الاول النوم بعد غسل الاحرام اعادة الغسل والاحرام
بعد غسل الاحرام ثم نام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وفي الاخر الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام
فيتوضأ قبل ان يدخل الحرم ايجزيه ذلك او يعيد قال لا يجزيه لانه انما دخل بوضوء وفي المروي عن علي بن ابي حمزة
اذا اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك وورود هذه الاخبار في غسل الاحرام ودخول
مكة وخصوص حدث النوم وتعميم الحاق الاغسال الغاية بها وتعميم الاحداث لا يسلم التحريم
وجهان والظاهر عدم وجود صريح بالخلاف في الاول وان اصحابنا من اقتصر على ذكر غسل الاحرام
نعم جماعة من الفقهاء ذكر في اصل الحكم مع ذكر الاعادة مطلقا او بالاطلاق وانما تعميم الحدث الى غير النوم فهو جعل ...
حاجة اقتصارا على مورد النص فيه وانكره جماعة لو تعدى المناط وهو فرع ثبوت هل الاعادة لاستئناف
الغسل المتقدم او لاستدراك فوات كماله وجهان بل قولان يدل على الاول ظاهر الاخبار المتقدمة بل
صريح تعليل الرواية الثانية وعلى الثاني صحيحة عيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة
ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل وفيه لانه ضعف لاحتمال ارادة نفي الوجوب
ثم اعلم انه قال في الحدائق استثناء الشهيد غسل التوبة من الضابطة المذكورة مبني على كون التوبة
سبب في الغسل او حصول العفو منه وهو من المحتمل مع ان الغسل انما هو لصلاة التوبة كما هو ظاهر
الخبر المتقدم من رواية الرواية وعليه فيكون الغسل متقدما وداخلا في الضابطة المذكورة وما
مثله البعض في غسل الكسوف فانه يحتمل ان يكون لقضاء صلاة الكسوف فيدخل في الضابطة المذكورة
ويحتمل ان يكون لترك الصلاة وهو الاقرب لظاهر النص وعليه فيحتاج الى الاستثناء لكن المستثناء
وهو الشيخ انما ذكر من غسل التوبة في الاستثناء وعلم استثناء غسل التوبة من الضابطة فان الجائر
في المقامين ومن الحاكم السعي والتوبة والاعارة والقضاء فانه في الظاهر بعيد لان الغسل عبادة
فعله على اذن صاحب الشرع من الزمان والمكان وورود في موضع لا يستلزم اطراده في كل موضع والنكتة

في الاخبار رفضا لغسل الجمعة وجواز تقديمه لخوف الاعواز وغسل الاحرام وما عليه فلا نطيل بالاعادة الذي
وما ذكره في نهاية الوجاهة الفصل الثاني وفيه فصول في الطهارة الترابية وهو في الاصل بمعنى القصد
ومنه قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ونقل في العرف الى الضرب والمسح المعهودين وقد دل
على مشروعيته الكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة قال الله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء
احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم
وعلى ظاهر الآية اشكال مشهور وهو ان السفر والمرض ليسا من موجبات التيمم بل من شرائطه وكذا الحضور
المجيء من الغائط والملامسة وجعلها في حكم واحد هو وجوب التيمم وعبر الدنيوي ان الواو في قوله
او جاء احد منكم بمعنى الواو كما في قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وان المعنى انكم محدثين
او محدثين بقرينة ما قبله مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ولم تجدوا
وان كنتم احداثا في الحضر ونزله البيضاوي على غيره وان كنتم محدثين مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء وهو مبني على مذهبه من حمل الملامسة على ظاهرها وعن النبي الصعيد الطيب
طهور المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين وعن الصادق ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا
لا يجوز التيمم الا بعد الامرين الاول العجز العادي او الشرعي عن تحصيل الماء الطهور
اما لعدمه في نفسه مطلقا او لعدم القدر الذي يكفي للاكتفاء به في الطهارة ولو امكن مزجه بما يبلغ
لا السلبية الاطلاق وتحصيل الكفاية وجب قبل الايجاب ولعدم الآلات التي يتوصل بها
وجوده في بئر وشبهها او لو اشتراه لا تفر حالية او لعدم ما يعوض به او لاضرار الفعل بحاله او لوجود
مانع من الوصول او الخوف على نفس محترمة ولو حيوان محترم او عرض محترم او خوف لص ولو بمال
والفرق بينه وبين التعويض ان ذهاب المال في التعويض على وجه المشروع وهذا على وجه غير المشروع
الثاني العجز من استعمال الماء خوف هلاك او ضرر كحدوث مرض عام او زيادته او بطء زواله وطول
ان كان يجب بعيد او لو ادى الاستعمال الى صداع ليس وشبهه لم يقدح في التمكن او لحاجة اليه
لدفع العطش ولو متوقعا عن نفسه او عن نفس محترمة ولو حيوان او الى الهلاك او الى مشقة لا تتحمل مثلها عادة

يجب على فاقد الماء تعقيب الفحص عنه في رحله مع احتمال وجدانه ان يطلبه مع احتمال اصابته و سعة الوقت

فكان احمله والادلة الدالة على انه يكفي عدم الماء الا انه اليقين لا يجب الطلب لجواز ان يكون قريبه الماء لا يعلمه ولاصالة الشغل بعدم مشروعية استعمال البدل واستصحاب التكليف بالمبدل والخصي حمله من الاخبار كرواية زرارة ... الثالث حتى بطلب الماء فلا يطلب دام في الوقت فاذا خاف ان يفوت الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ ... والراقي فيعلم وجوب الطلب ما ... محمول على صورة عدم الاطمينان باصابة الماء او على حالة الخوف والمراد من الطلب ان يطلب في الجوانب الاربع غلوة في السهلة وهي الارض المستوية وغلوتين في الحزنة وهي الارض المشتملة على علو وهبوط او الارض المشتملة على الاحجار والاشجار بحيث تعد من الحزنة وهو غير واضح وهذا التحديد هو المشهور بين اصحابنا على الظاهر ... السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلم قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك والمراد بالغلوة غلوة السهم كما هو المعروف والمراد مقدار رمية مع عدد القوس والسهم والقوس والهواء والرامي ... في الاساس الفرسخ التام خمسة وعشرون غلوة ... الى اربعمائة ذراع ... عشر غلاء والمعتبر الاول ... طلب غلوة او غلوتين في الجوانب الاربع ... الطلب ... في تحقق ... الطلب لو في ... الاان ... التعويل على الاطلاق ... خاصة وليس له التوزيع ... المركز وهذا ... الجهات الاربع ...

٦١ فعلى هذا حال الطلب في الجهة ظاهر بعد الطلب في جهة ان يرجع الى مبدأ الطلب ويشرع في الجهة الاخرى او يشتغل بالجهة الاخرى لو انتهى فيها من مبدأ الطلب يبقى لحسبان الطلب في المبدأ من كل جهة مقدار رمية او رميتين وظاهر التحديد مطلقا او في السهلة وعلى ... على الماء المعروف ... من الثانية الا انه يحتمل وضع الطلب ... ولكن ظاهر النص ... في رحله فيكون ترك الطلب ... المسافة ... المقدار من الخلف ... حصول العلم بعدم الماء ... وعدم الاعتداد بمقدار الغلوة او الغلوتين ... حتى لحلف ... العدام ... الشيخ ... والنجح في الخلاف على اطلاع ... واما ما في الخبر ... في السفر ... الصلوة ... في وقت ... لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك ... والكلب السبع ... لا تطلب الماء ... ان وجد في الطريق خوفا ... محمول على صورة الخوف ... الاول ومع ذلك فضعف ... الطلب ... المعتبر ما دام الوقت متسعا ... الوقت ... فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت الحديث وهو محمول على طلب ... المذكور ... الطلب ... الجوانب الاربع ... ولو كانت الارض ... التلفيق ... وجوب الطلب في المسافة المذكورة ... المذكورة وكذا لو قطع بعدم الوجود ... الطلب في جانب لو ... والى تبرع وكذا ...

واحتمل بعض ... معا الطلب ... حرف سواء ... فوقه ... النص المعتبر ...

٤

او حصل ... خاف على نفس محترمة او مال او عرض ... وكذا العجز ... وجوب ... مع العجز ... الطلب ... الجوانب الاربع ... العلم بعدم الوجدان ... الطلب في جميع الجوانب ... بتحصيل الماء ... الغلوة او الغلوتين ... في الظاهر ... الاعادة مع احتمال الاصابة ... العدم ... على ما عدا الجوانب الاربع ... الفرض المذكور ... وجوب السعي ... اصابة الماء ... طلب ... سعة الوقت ... اذا سوغ ... الطرف الاخر ... الرجوع ... الملاق ... الجوانب ... عند امكان اصابة الماء ... بالطلب حتى ضاق الوقت عصى وصح تيممه وصلوته على الاقوى ... المشهور ... في المبسوط والخلاف بطلان تيممه ... الصلوة ... الطهارة ... الشيخ ... بوجوب اعادة الصلوة ... الوقت ... وكذا لو علل الماء ... ضاق الوقت عصى ... الاعادة ... وهو بعيد ولو اخل بالطلب الى ان ضاق الوقت ... الماء في موضع الطلب صح تيممه وصلاته ولا حاجة الى الاعادة بعد الوقت خلافا لبعضهم ... ولو اخل باستعمال الماء المتمكن من استعماله حتى ضاق الوقت ... نوع وجوب التيمم ... الصلوة اداء ... الوضوء او الغسل ...

... لان عدم وجدان الماء ... المتمكن من استعماله ... عدم وجدانه ... خوف ... المرض من استعماله مع ان الصلوة في وقتها بالطهارة الترابية ... الصلوة في غيره ... مع الطهارة المائية ... التيمم عند تعذر الماء في الوقت ... الوصول اليه بعد الوقت كما هو الغالب ... الا لم يجز ... تيممه وصلوته ولا قضاء عليه ... الطهارة المائية والاطلاق لانه يجب عليه ... ما يكفيه للغسل او الوضوء ... الغسل ... ويتيمم ... الجنب ... الطهارة وهذا التعليل ... وجوب صرفه للصلوة التي بعد الوقت ... فصل الخ وجوب تحصيل ... الوقت ... الطهارة ... لان ... وكذا لو كان في محل الطهارة نجاسة ... فانها لها مدم كفاية الطهارة وكذا لو كان في بعض اعضائه مرضا ... بالماء ... ولو وجد الماء ... الحكم ... ما جعل عليكم في الدين من حرج ... الحكم ... وجب عليه ... الوضوء للصلوة ... على الماء ... فلما ... والمبذل ... وكذا لو خاف على نفسه من استعمال الماء البرد او مرض ... عضو ...

... الغسل ... [illegible]

في الشين الحادث

علم العرض بالمرض اليسير الذي لا يعتد به عادة كوجع الرأس اليسير واما الشين فهو ما
يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة وربما بلغت تشقق الجلد وخروج الدم فمن الاصحاب
القطع بجواز التيمم معه ويستدل على اصل الحكم بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله جل شانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومضافا الى الصحيح
في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل ويتيمم والظ
عدم الفرق بين متعمد الجنابة في الوقت وخارجه وبين غيره كما هو المشهور لاطلاق الادلة
المتقدمة خلافا للشيخين حيث ذهبا الى انه اذا اجنب نفسه مختارا لم يجز له التيمم وان خاف التلف
للصحيح في رجل يخاف ان يغتسل فيصيبه عنت قال يغتسل وان اصابه ما اصابه وفي آخر في الرجل تصيبه
الجنابة في الليلة الباردة قال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل والجواب انهما محمولان على ما
اذا لم يؤد الى حد المشقة الشديدة وحملهما على ما اذا كان قد اجنب نفسه مختارا لا شاهد عليه ولو كان
عنده ماء الشرب وخاف العطش المفضي الى الهلاك او المرض او المؤدي الى مشقة لا تتحمل
عادة احرزه وتيمم بلا خلاف يعرف في ذلك للعمومات والصحيح ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة
سواء كان الخوف على النفس او شيء والتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي ومثله غيره وكذا لو خاف ذلك على نفس محترمة من ضوء او دواء
من الاطراف او خوف مرض يحصل او زيد وان امكن جمعها او شربها والاستنجاء فيه فجاز في جواز التيمم اشكال واستشكل في كره في الخوف على
الدابة نظرا الى ان حفظ المال غير مسوغ للتيمم والتامل فيه ظاهر لما عرفت الوقوف عليه مع عدم الاضرار
وضعيف بان المنع ليس من جهة حفظ المال بل لحفظ الحيوان من الهلاك لا سيما اذا كان مملوكا له
سقي الدابة ولو خاف على مال او كان في الظاهر عدم تسويغ التيمم لعدم الحرج لهما وكذا
من ظن ... او لا دهما على اشكال ولو كان عنده ماء طاهر ونجس وامكنه الاكتفاء بالطاهر استبقى
لشربه اذ لا يجوز شرب النجس مع الخوف على نفسه او على مؤمن وان كان غير مكلف كالمجنون والصبي
نعم لو كان لسقي دابة توضأ بالطاهر واستبقى النجس لها ... فقد سلف في مباحث الوضوء لزوم
الطهارة المائية لذي الجبائر ولو بالمسح على الجبيرة وغسل ما حول الجرح والقرح ثم انه

والاقوى جوازه بجميع المذكور بالاغتسال وبقتلهما من الاحتمال كالحر صح

او ضعف يعجز عن ... كلاهما صح

مناقض

٢٦٣

منافية لما في المقام للنصوص الظاهرة بانه مع خوف الضرر يتبدل الفرض الى التيمم وليس كذلك
بل الحكم بالطهارة المائية مقصور على حالة الامن من الضرر وامكان المسح على الجبيرة مع
الضرر باستعمال الماء فيها فالاقوم الانتقال الى التيمم من غير فرق بين كون الجرح في عضو من اعضاء
الطهارة او في غيره كما ان الظاهر لزوم الانتقال الى التيمم لتعذر المسح على الجبيرة للالم الشديد او النجاسة
الجبيرة مع عدم امكان التطهير او الابدال بل قد يدعى اختصاص الحكم فيما سلف بالجرح المعصوب دون
المكشوف الذي لا يمكن غسله ولا المسح عليه او مع امكان المسح عليه فيجب ان يعدل الى التيمم في كل
موضع تعذر فيه الوضوء ولو بواسطة تعذر البعض فانه موجب لتعذر الكل وانما كون الاصل
لزوم استعمال الماء ولو مع المسح او الاقتصار على بعض الاعضاء اقتصارا على ما ثبت
في مبحث الوضوء ما فيه من القصور ومن هنا يعرف فساد ما افاده بعض الحدائق من ان ذا الرمد ان
لم يمكن غسل ما حول العين من غير ضرر لم يجز الانتقال الى التيمم ... ولو ذلك للقرح والجرح
نافيا ... الاصل لزوم استعمال الماء ولا يجوز الانتقال عنه الا بدليل ... لعدم
القرح والجرح على نحو يرجع للعين ودعوى المشاركة للقرح في المفهوم ورود في النصوص
على جهة التمثيل ... طريقة مجتهدي الاصحاب فضلا عمن كان من طريقة الاخذ بظواهر الاخبار
والجمود على ظواهرها ... ان المرجع في معرفة الضرر في استعمال الماء الى الظن الناشئ من التجربة
او غيرها او اخبار ولو فاسق او صبي مراهق وغير ذلك مما يوجب المظنة بترتب الضرر فلا يعتبر عدالة
المخبر بل لو اخبر العدل بترتبه وجب ابناء مع المظنة وان اخبر العدل بانتفائه والمدار
في خوف العطش على حد الاحتمال المعتد به دون ما يلحق بالاوهام السوداوية واصل الخوف
مع الاحتمال المذكور فليس المرجع في مثله الى المظنة بل لو فقد تساوي الاحتمالين لعدم معرفة
بالارض ومواردها لما ... الخوف المذكور   يحرم الطهارة المائية على المريض
ولا ... الاخبار الدالة على وجوب حفظ النفس والنهي عن الغسل مع ... بالطهارة المائية
المتضرر بها فهل يصح ... الى التيمم او لا ... ويجب عليه التيمم ولو ... بعد ...

كما عرفت من فساد الاصل المذكور صح

الآية
احدها انه يصح طهارته المائية فيكون ح امتثالا للواجب المخير والطهارة لا فاعل بها من الاصحاب
اشار اليه وجهه ان النهي ... عن الوضوء واستعمال الماء ... امتثال الامر بالوضوء والغسل
الاتيان بالمأمور به لان النهي في العبادة والنهي عن استعمال الطهارة المتضمنة لكن الاقوى
انه لا يصح ولا يجزي ولعله لا خلاف فيه ... لان البراءة اليقينية من التكليف الثابت يقينا والعلم
العبادة المنهي عنها باعتبار الجزء الثابت يقينا لا تحصل الا بالتيمم فيكون واجبا عينا واذا وجب
عينا لم يجز الطهارة المائية فلا يكون مجزية قطعا   ولو علم او ظن ان الطهارة المائية
عليه فيها فتيمم وصلى ... ثم ظهر الخطأ ... المفتي ... يعيد ... الوقت ... بوجوب القضاء
احتمالان ... البراءة ... وجوب القضاء ... الاصل ... الادلة
الدالة على ... في الجملة وفي الاحتياط وفساد الاداء احتمال قضاه لعموم قوله اقض ما
فات وهو الاحوط بل لو قيل انه ... على تعذر في الاداء كان ... تصابا
ثم انه لو ظهر خطأه ما افتق من كون الطهارة المائية موجبة للضرر في الوقت وقبل خروجه
وبعد الاتيان بالصلاة المفروضة عليه ... بالطهارة من الحدث فهل يكون ما اتى به من التيمم والصلاة
صحيحين فلا يجب الاعادة في الوقت او لا بل يكون فاسدا فيجب اعادتها بالطهارة المائية فيه احتمالان
احدهما ... فساد ... الصلاة بطهارة ما اتيت ... ثانيهما انهما صحيحان ولا يجب عليه الاعادة والاقرب
في المعتبر وهو الاقوى لانه تيمم تيمما صحيحا وصلى صلاة مأمورا بها فيكون مجزية وهنا وقع
لزم التنبيه عليها منها لو كان المرض في محل يجب غسله من باب المقدمة العلمية فهل يجب العدول الى التيمم
او يجب الطهارة المائية فلا يلزم غسل تلك من باب المقدمة العلمية اشكال وان كان الاحوط الجمع بين الامرين
ومنها لو كان مريضا احتاج ... استعمال الماء ... الاولى ملاحظة الاصعب ومنها لو زال
المرض في اثناء الصلاة لم يبطلها ... وان كان الاحوط الاتمام ثم الاعادة بالطهارة المائية
ومنها لو تمكن من استعمال الماء ... فلم يجز التيمم بل الواجب الاستعمال كما ذكر ... ومنها
لو تألم باستعمال الماء ... ومنها ... التيمم ولو ... العادة
ومنها لو تمكن من استعمال الماء في الطهارة وجمع المنافذ من وضوء وغسل كما وجب عليه ذلك وقال

والتهيد معها

٢٦٤

والتهيد معها فالحق لو مات صاحب الماء ورفقاؤه عطاش تيمموا وشربوا الماء ثم
لاهل الميت ... وفي المعتبر انه يضمنه يوم التلف لا المثل ... وهو الاقوى ثم انه
لو تطهر بالماء في موضع العطش فلا ... لو تطهر به مع خوف الضرر بالمرض نظرا الى النهي المقتضي للفساد
واستقرب في المنتهى الاجزاء لامتثال الوضوء وفيه نظر لان مطلقه مقيد بالقدرة على استعمال
الماء وهو منتف والاقوى هو الاول فتامل   فيما يتيمم به   لا يجوز التيمم
مع الاختيار الا بالارض من ... كان او حجرا او رملا او ترابا او غير ذلك مما لم يخرج عن حقيقة الارضية
كالمعادن الظاهر لانه فان الصعيد وجه الارض كما نص عليه جماعة من اهل اللغة كالخليل والزجاج وابن
الاعرابي وغيرهم ... خلافه بين اهل اللغة في ذلك ... رواية معاني الاخبار
الصعيد الموضع المرتفع الطيب الموضع الذي ينحدر منه الماء ومثله الرضوي والظاهر لاخبار الصحيحة
منها اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض وليصل ومنها فان فاتك الماء لم يفتك الارض
ومنها رب الماء هو رب الارض وظاهرها جواز التيمم بمطلق الارض ... التعيين
التراب فان تعذر فبغيره من الاحجار وارض النورة والجص والاجر ... لان ... الجص
وان الصعيد هو التراب وقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فان الظاهر من ذكر
التراب عدم كون الارض كلها طهورا والا لكان التخصيص لغوا والجواب عن الاول ان النقل المذكور
معارض بنقل غيره وهم اكثر فيترجح عليه مع ما عضده من ظاهر الاخبار المتقدمة وعن الثاني
ان الرواية المذكورة غير معتبرة السند ولا تقتضيه لما لا دلالة لها الا بمفهوم ... ومع ذلك
في الذكرى ان الرواية موجودة بحذف التراب وعن ابي حنيفة جواز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها
كالكحل والزرنيخ واستحسنه في المعتبر وهو ضعيف لخروج ما ذكر الظاهرة من المعادن عن اسم
الارض بالاستحالة ولعل المستدل على الجواز نظر الى ... وهو ضعيف ...
في التيمم بالحجر بين ان يكون عليه غبار ... وان كان ... واشترط ... وجود الغبار
عليه مع الاختيار ... ولا يجوز التيمم بالتراب وان ... كالاشنان ...

جنسها

من اسم الارض ولا بالرماد سواء كان متخذا من التراب وغيره خلافا للعلامة فيه في الاول وهو ضعيف لخروجه
عن اسم الارض بالاحراق ولعل منشاه ظاهر رواية السكوني الاتية وهي ضعيفة ولا بارض الجص والنورة
بعد الاحراق لخروجها عن اسم الارض وقيل بجوازه لرواية السكوني عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال
نعم وقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر وهذه الرواية تدل على جواز التيمم
بالمعادن كالكحل والزرنيخ ورمادها التراب لان ضعفها يمنع من العمل بها واما بارض الجص والنورة
والجص قبل الحرق فالظاهر عدم الاشكال في جواز التيمم به لصدق الارض عليها ولا بالخزف
فيما قطع به المص لغواية فيه فيهم اصعيد لحياها فان الطيب ما هو في الطاهر والاشك في ان الزاد ولا
ولا بالارض المخلوطة بغيرها او ما كالوحل مع امكان التجفيف والارض الرطبة ولو استحالت الى الارض
جاز التيمم بها كالرماد استحالة الحيوان او النبات او المعادن ترابا وقد نقل الاجماع بعضهم على جواز التيمم
بالقبر مع عدم العلم بنجاسته كان المراد به تراب القبر لكن الاشتراط الطهارة يدل على ان المراد
موضع حسن والحمل على الاعم اوجه ولو مزج التراب بغيره من المعادن فان استهلكه التراب جاز التيمم به
لصدق الاسم عرفا والا لم يجز ويستحب ان يكون من عوالي الارض لانها ابعد عن اصابة النجاسة والطين
من اهل المؤمنين ان التيمم الرمل بتراب من الطريق ويكره بالسبخة والرمل وعلل باجماعهم وعدم
اسم الارض وما فيه خروجا عن خلاف ابن الجنيد في السبخة وبعض العامة في الرمل
واختلفوا في جواز الخزف على قولين احدهما الجواز وهو اختيار المحقق والاردبيلي وقال
الشك في تحقق الاستحالة فان الارض المحرقة يقع عليها اسم الارض حقيقة ويحكي ابن الجنيد في الخزف
المنع منه ظاهرا وخروجه عن اسم الارض وبه قال ... وصاحب المدارك ... وتوقف فيه في كشف اللثام
وانه في محله وفي المعتبر يعتبر ... ولا ... من يجوز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض
وناقشه في ذلك الاردبيلي ... فقال الشهيد بانه مقتضى ... روايات المنع من السجود
على غير الارض ... سلم ... من الخزف ... عن اسم الارض وجب القول
بمنع ... السجود عليه الى ان ... الجواز ... وتمام الكلام في ذلك ...

في المكان ولو تيمم بتراب مغصوب او في مكان كذلك لا يجوز التيمم به ولعله الرخام والبرام فوق وجه الحاوي وعدم جواز
التيمم بها ... لا خلاف بين الاصحاب في عدم جواز التيمم بالمغصوب لان النهي يقتضي الفساد ولعل الاولى
الصعيد بالطيب لقوله تعالى الحلال ... بملوكا ولا ماذونا فيه لا صريحا ولا عموما ولو
او شاهد الحال كالصحاري المملوكة التي جرت العادة باستعمالها ... الرخام والرضا ... عليه
بالمظنة ولو حبس في مكان مغصوب ففي جواز التيمم فيه وجهان اقربهما الجواز لانتفاء المنع بالاكراه فكان
وضع اليدين في الارض من الاكوان ... كاكوان الصلاة وليس الوضع المذكور تصرفا
زائدا على اصل الكون وجعل التراب على الماء المغصوب ... الماء من الاتلاف دون التراب
ويحكي عن المنتهى الاجماع على الصلاة ... في البدن ... على ... القرب
من التيمم ... اصحاب ... كما هو الاصل في كل ما امر به ... شرطا ... الاعراف ... او كان
او كان شرطا لكن لم يعلم ... عدم ... النهي ... بل التيمم وان كان ... القرب
محرما لكن مع مسح الجبهة واليدين بعد الضرب ... العلوق بل ... اشكال ... الا ان ... بجهل
العاصي ... التيمم ... النهي ... شرطا ... بين ...
او فعله ... مع ... بجواز التيمم للمحبوس في المكان المغصوب لان الاكراه ...
من ... فصار ... الاكوان ... ولا ... التكليف ... الا ... على اصل الكون
ولو كان التراب مباحا في محل مغصوب ففي جواز التيمم لكون الوضع ماديا يجري الاعراف من الانا المغصوب
وعلى ... المغصوب وجهان اوجههما المنع سيما مع القول ... العرف ... عليه
وذلك القول بعدم بطلان ... التيمم اذا كان التراب ... النهي ... خارج عن العبادة
فان الكون ... الاكوان ... التيمم وانما هو ... الحجم ... الكلام في ... تصرف
في مال الغير لان التيمم فعل ... في ملك الغير وهو ... وكذا ... في كشف اللثام وانه الاقوى لكن
بان ... جزء التيمم فهو ... المصلي على ... الموضوع في ارض مغصوبة وهو ... الغرب
وكذا لو كان التراب في انية مغصوبة ... الضرب المفضي للاستعمال الاعلى ... الانا في

الماء
الا ان ... او ماء جامد قال هو ... الضرورة تيمم والجواب ان الظاهر من السؤال عدم وجدان
الغير ... ومن قوله تيمم انه تيمم بالتراب ... على ما ... المفيد ... الجبهة
الطهارة بالماء ... على ... الاعضاء ... في العرف ... الاول
ولعوله في التهذيب في الجنب الذي لا يجد الا الثلج انه يغتسل بالثلج او ماء النهر واللون ... ايضا
الثلج والدهن ... ان ... ولا يجد الا ماء جامدا ... الى ... قال
... على جواز الدهن كفاية البلل ... والجواب ... الاولى ان الامر قد ...
بالغسل وهو ... مجموع الاساس والاجراء ... الاساس ... بالكل ...
... المراد بالاعضاء بالثلج ... بالجلد
... وبين الاعضاء ... وكذلك الرواية الثانية
... الاضطرار ... على ما اذا
حصل بالدهن والبلل ... الجريان ... بان الصلاة الا مع الطهارة لقوله
لا صلاة الا بطهور ولم يثبت من الشرع كون الثلج طهورا فلا يجوز الحكم بان كون الشيء طهورا
حكم شرعي والله تعالى الموفق يجب ان يعلم من الشارع ... ما ذكرنا ان مراتب التيمم ثلاثة
الاول ... الارض الثاني الغبار الثالث الطين ... على القول باعتبار الثلج ... على
الارض ... على ... التراب بل قيل انه ... على الترتيب ... غبار الثوب
والدابة او العكس لكن الجمع ضعيف ... الغطا ... التراب ...
موجب المراتب اما الاول التراب والثاني الارض وغيره من الحجر والمدر والجص والرمل والحصى والنورة
الثالث غبار التراب الرابع غبار الارض مما لا يعد ... كالجص والنورة ونحو السوق ونحوها
ثم قال بل هو مرتبة ثانية من الغبار ... الاقوى ... على السادس الوحل
السابع ... من الاقسام ... ذكر صور الامر والترجيح بينها
وهذا ... الاقوى ما ذكرنا ... الامر ... العجم ... المفاتيح ...

المغصوب التي فيه عن الاخذ منها وهو امر خارج عن العبادة مع احتمال الفساد فيه ... علي بعيد ان
المشتبه بالمغصوب والنجس في المحصور يجب ... واحتمال الفرق بينهما بالامر بالاراقة هنا ...
واذا فقد الارض ... على ... الى الغبار ...
عادة او ... الثوب ... وجب التيمم بما فيه غبار كثوبه ... ودابته او ليد سرجه او غير ذلك
وهو مذهب علمائنا كافة المعتبر للتيمم ... ان لم يكن على وضوء ... ولا نقل ...
قال ... او معرفة دابته فان فيها غبارا ... وظاهر التعليل ... الحكم الى كل ما فيه
غبار وعدم جواز التيمم بالبدن ... مع عدم وجود الغبار فيها وانما اقتصر على ذكرها لانها
اكثر الاشياء غبارا في حق الراكب ... ان ... الغبار في مرتبة الارض ...
لخروجه عن اسم الارض والمعتبر هو غبار الارض الطاهر من التراب وغيره كما هو الظاهر من اطلاق الغبار
في الرواية ... او ... غبار الدقيق والمخ ... الغبار ...
... الظاهر ... مع احتمال ... لاطلاق الرواية ... ولا بشرط ... المحل وان كان ... التيمم
... الغبار كما هو ... ولا يدان ... عليه
... الغبار ... ولو ... قبل التيمم ... الغبار الى السطح ...
... عليه ... الغبار ... في الهواء ففي جواز التيمم ... في الهواء ...
... الغبار ... ولا ... مع ... الغبار ...
ولو ... الغبار تيمم بالوحل ... في ... فليطلبه ... او شيئا غيره ...
في موضع لا يجد الا الطين ... ان يتيمم منه ... الطين
على الطين ... فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف ... ان ينفض ...
وطريق التيمم به على ما ذكره ... ان يضع يديه عليه ثم ... ويتيمم به وقيل يضع يديه على الوحل ...
واذا يبس ... سقط الطهارة على ... وسلار ... ان يمكن ...
... المصنف ... السيد ... محمد بن ... الرجل يجنب في السفر ...

اما مع فقد التراب فيجوز بغبار الثوب ونحوه ثم بالجص والنورة ثم بالطين للاجماع والمتيقن ثم بالحجر
خلافا للاسكافي في الاول فيجوز بعد فقد الاخيرين فيمنع منهما كما لا يخفى وليت شعري كيف امر التيمم
بالحجر او الخزف عن التيمم بالغبار والطين مع ان التيمم بالحجر مقدم عليهما بالاجماع كما عرفت نفاسوا قلنا
بجواز التيمم مع وجود التراب لا داء الخزف فان لم نقل باستحالته فحكمه حكم الحجر بل اولى
ولو قلنا باستحالته وخروجه عن الارض لم يصح التيمم به كغير الارض واما الجص والنورة فقبل
الاحراق فحكمهما حكم الحجر والتراب فيقدم التيمم بهما على التيمم بالغبار واما بعد الاحراق فان قلنا بالاستحالة
لم يجز التيمم بهما لخروجهما عن اسم الارض كالمعادن والا فحكمهما حكم الحجر والتراب فيقدم التيمم
بهما على التيمم بالغبار والطين وليت شعري اي دليل دل على ما ذكر من الادلة الاربعة ولعله
على ما هو الحاصل لنا من ان التيمم بما ذكر من التراب ومع فقد شيء منهما يكون فاقد الطهورين وقد اختلفوا
في حكم فاقد الطهورين على اقوال الاول انه يصلي ويعيد والية ذهب الشيخ في احد قوليه الثاني سقوط
الاداء والقضاء معا واليه ذهب جماعة من الاصحاب وفي صحيح ان سقوط الاداء ظاهر اكثر الاصحاب
بل كاد ان يكون مذهب الاصحاب لاتفاقهم على الاول وادعى الشهيد عليه في كشف الالتباس والرياض ولعله
نظر الى ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط الثالث استحباب القضاء واليه ذهب المعتبر
لحرمة الوقت ووافقه في ذلك كشف اللثام وانه محل العدم مع امكان القول بانه يشرع
ودفع الى انه يجب عليه ذكر الله مقدار الصلاة ولا يجب عليه القضاء الا الاكتفاء بغير الاداء او
اقول اما القضاء فهو المشهور بين المتأخرين لعموم الاخبار ويؤيده وفاق
تاخير الصلاة حتى يتمكن من احد الطهورين فان خرج الوقت ولم يتمكن قضى
لعموم قوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ودعوى عدم شموله لمثل هذا
النادر متمانع في المقام لكون الفوات فيه عاما او كالعام فيصح في العموم لا بالاطلاق
على انه لا يدل على وجود الاطلاق وكذا دعوى اختصاصه بمن وجب عليه الاداء لظهور لفظ الفوت
المثبت الفريضة العقلية وكفاية دخول وقت التي هو سبب الوجوب في صدق اسم الفوت

والا لم يجب القضاء على الساهي والنائم فلا يرد ان القرن يجب الا كما يجب الحائض ونحوها بعد
ما الدليل على انه قد اعتبر فيه حصول في الصبي والمجنون لتحقق الطلب منهما و... المصلي في الفعل
وان منع من الوجوب مانع بخلاف ما في ذلك وانما ينتج ما لا يذهب اليه من ان الاداء ساقط فكذا القضاء
والملازمة المتبعة وصلى المتقدم وقوله لا صلاة الا بطهور ولو اريد المقول الاجزاء لتم الاداء ام في
بعث الحائض و... الا لم اجد دليلا على الاستحباب فضلا عن الوجوب واما القائل بوجوب القضاء
بعموم ما دل على وجوب القضاء الفوائت كالمروي عن زرارة عن الباقر ... قال
صلاة الاخرى اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلاة فاتت ... سقوط القضاء
... ان المشهور واما سقوط الاداء فلما مر من انه لا صلاة الا بطهور ولا شك في فقد الطهارة
فليسقط التكليف به واذا سقط التكليف به سقط التكليف بالمشروط ولو لا انه يبقى المشروط لزم
بالايجاب وان اشتمل خرج الواجب المشروط المطلق عن كونه مشروطا وهو باطل وفيه نظر ان ههنا
يجب التنبيه عليه وهو ان ظاهرهم الاتفاق على ان الطهارة من شروط الصحة كالقبلة وستر العورة
والساتر ونحوها لا من شروط الوجوب وانما شرط الوجوب البلوغ ... الوقت خاصة وقد مر ... شروط ...
ان وجوبها انما هو مع الامكان فان الصلاة تصح بدونها مع العذر ... الاولى ... السيد ... في رسالة
ان لم ينعقد الاجماع على خلافه وجوب الصلاة اداء من غير طهور لان الطهارة شرط في صحة الصلاة
فهي كغيرها من الساتر والقبلة وباقي الشروط الصحة انما تجب مع امكانها والا لكان الصلاة ...
المغيبة كالحج والاصل ابين على خلافه · يجوز التيمم بالتراب المستعمل بلا خلاف فيه
ولانه لم يخرج بالاستعمال عن اسم الصعيد ... انه لو خلط التراب بما لا يستقل به كالشعر والحنطة
... اختلفوا في جواز التيمم على قولين والمختار الجواز في المدرك لان التراب موجود ...
من الصادق ... فكما انه ... في كشف اللثام والمدارك المنع من ذلك نظرا
الى انه لم يؤمر الا بالتيمم بالصعيد ... الخليط ... لا باس بالتراب هو الاقوى
ثم لا خلاف في جواز التيمم بالارض المالحة ... التيمم بالسبخة والرمل ... المعلن والكحل

لا كلام في الجواز مع الاختيار مع وجود التراب وهو الظاهر من جميع كلماتهم في مقام تعيين الاوامر
من التيمم بعد فقد التراب ... لتناول اسم الصعيد الارض له كضعف المنع مطلقا عن ابن الجنيد
لصدق الارض عليها حقيقة فان الرمل اجزاء ارض ... او حيث ... والسبخة ارض
... او حجب ... الحقيقة الارض ... ومتى ثبت كونها ارضا جاز
التيمم بها ... والنصوص ... الكراهة ... فلم اجد له دليلا الا الاخبار وكلام
لا خلاف بينهم في عدم جواز التيمم لفاية قبل دخول وقتها كما لا خلاف في جواز فعل بعض
ولو طلبا او ... جوازه عند السعة على اقوال ... الاكثر الى المنع منه ... والمرتضى وابن ...
وظاهر ... ودليل الاجماع عليه وذهب جماعة الى الجواز منهم ... والجعفي ... كتبه
والشهيد ... ما نقل عنه وفصل جماعة بين ما اذا علم ... العذر والفوات في تمام الوقت وبين
... قولا الاول ... والمحقق ... المعتبر ... العلامة ... وفضل ...
... على ... الاجماع المدعي عليه ... نقله بعض ...
... ومنها المروي عن زرارة ... اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا
ان يخوف ... الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت وفي رواية ... ومنها الصحيح
... قال سمعته يقول اذا لم يجد الماء ... التيمم في آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض
ومنها الصحيح ... فليمسك ... في آخر الوقت فان فاته الماء لم تفته الارض
ومنها الصحيح ... انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في آخر الوقت ... الاجماع ...
المنقول ... الثاني ... ان مقتضاه وجوب الطلب في تمام الوقت الى ان يتضيق ولا قائل
... فالطلب انما ... الوصول او ...
... عليه فلا ... اللفظ والعلم ... الجمع على الاستحباب ...
... التعليل بعدم فوات الارض على تقدير فوات الماء
والتعبير ... اللازم ... دلالة على عدم الباس ... ولا ...

معه ... الجواب ... الخامس ... لا ينبغي ... في الكراهة ... الدلالة على ان
المضيق ... الدلالة عليه ... القائل بجواز التقديم في السعة مطلق الاطلاق ... وعليه
... واما ... الدالة على ... الارض ... المقتضية بالاطلاقها ... التيمم في السعة ... مع ...
اصابة الماء ونحوه مضافا الى ظاهر جملة من الاخبار كالموثق ... رجل تيمم وصلى ثم اتى الماء وهو في وقت
قال فقد مضت صلوته ... والخبر ... في السفر لا يصيب الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شيء
... صلوته ... يعيد الصلاة قال يمضي على صلوته ... الماء ... بالتراب في الوقت
رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت قال ليس عليه اعادة الصلاة والصحيح ...
الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه ... ان سقوط الاعادة
انما يكون على تقدير الصحة وهذه الاخبار ... في وقوع التيمم في السعة لا مكان ...
تيمم وصلى ثم انكشف فساد ظنه بان ... صلوته وقد بقي قليل من الوقت فصادف ...
فساد الظن ... الوقت ومصادفة الماء ... النطاقي ...
فساده ... الاعادة ... الاخبار ...
الاعادة ... يجوز ... الوقت ... الاعادة
... الوقت ... اصابة الماء ... للقيد الاقرب
... الروايات ... الاخبار ... التيمم ... صلى في السعة
... الاخبار على ... بها ... جواز
التيمم في السعة ... عدم العلم والظن باصابة الماء ...
... الاخبار ... على صورة عدم العلم او الظن ...
بالسهو ... الاخبار ...
... الوقت في ... على ...
... وهو محل البحث ... التيمم في السعة ... لعدم الاصابة ...

بر معمولة من اخبار التأخير كما لا يخفى على العارف بمواقع الالفاظ فيبقى الملاك للآيات والاخبار المبينة
اليه سليمة عن المعارض مع ما في الزام التأخير مطلقا من الضيق كما لا يخفى [illegible] العامتين وكثير الوقت [illegible]
التفويت واما في غير صورة العلم فالقول الجرح للبيان المذكور ونحوه الظاهر جواز التيمم للنافلة المرتبة
في السعة وفاقا لجماعة منهم المحقق والشهيد لانا انما اخبار التضييق وورودها في الفريضة [illegible] النوافل
الاصل والاحوط التأخير الى الضيق [illegible] المتعين وجعل الجواز [illegible]
[illegible] الفريضة في السعة للاصل ولاخبار التضييق [illegible] التيمم [illegible]
ولشمل الجزء الوقت [illegible] الى المشهور [illegible] المدعي [illegible]
في التأخير مع الحبس [illegible] الصلاة بالطهارة المائية وهما مختصة [illegible] وهو ضعيف لانه [illegible]
وعلى ما قررناه فيكون الحائض فعل الفريضة في السعة بناء على التضييق ان [illegible] فتيمم لها فصلى
ثم يصلي الفريضة وانما اجزنا [illegible] خلافا [illegible] خلافه من منع التطوع وقت الفريضة
وانما اجزنا فعلها [illegible] على [illegible] من الاشتغال بفعل الفريضة وهذا مبني على ما اختلفوا [illegible]
من ان صحة المطلوب انما يقع على وجه المطلوبية اذا ترتب عليها المطلوب [illegible]
ولم يفعلها ولا جزءها ما كان يبيح التيمم حال فعله لانكشف بطلان تيممه ولم يجز له الدخول به في الفريضة وان
كانت باطلة ولو حال العزم على فعل ما يبيح له تيمم لصلاة [illegible] وان كان قبل الفعل وقيل [illegible]
والصلاة لا الاشتغال [illegible] الى المحال [illegible] لو ظن ضيق الوقت [illegible] تيمم وصلى ثم بان خلافه
[illegible] ظاهر الشيخ في كتابي الاخبار وجوب الاعادة لو فوجها [illegible] والاقوى [illegible]
والفاضل [illegible] ماموريها لان الشرط [illegible] على الضيق
دال على [illegible] الظن [illegible] انها مامور بها [illegible] كون الضيق شرطا [illegible]
[illegible] الباقر والصادق عليهما السلام [illegible] بلغ الى [illegible]
خروج الوقت ليس عليها اعادة [illegible] واحد فيما كتب في التيمم
والواجب فيه امور الاول النية [illegible] ما سوى [illegible]

بجز

يقيم لانه عبادة ولانتم الاجماع بل عليه [illegible] عموم الآيات والروايات الدالة على حصول الاجماع ولها فتوى
الا بالنية ولو جرت في الوضوء والغسل فيجب فيه لانها اشترك البدلين مع المبدل منه في الاحكام
وحقيقتها القصد الى الفعل وكون الداعي اليه الامر ويحتمل انه بصفة الوجوب والندب فلا يكفي
كما هو المشهور منهم وان ذهب اليه جماعة والكلام فيها كالكلام في الوضوء وكذا لا يجب قصد البدلية
عن الوضوء او الغسل وان كان احوط خلافا لجماعة كالشهيد في الذكرى وغيره [illegible] خلاف
حقيقتها [illegible] النية [illegible] لاختلاف الحقيقتين [illegible] التيمم [illegible]
[illegible] الغسل في الكم والكيف [illegible] الاختلاف الحقيقي
التيمم بالنية بل يلزم التيمم بدل الغسل سواء حصل في اوله او في اثنائه [illegible] على لزوم التيمم
في ابتداء العمل مع ان الاصل [illegible] عدم الوجوب [illegible]
التي تعلق بها الامر والاطلاق الآية وعموم الاخبار [illegible]
اي حدث هو اهو الاكبر او الاصغر ولو تمكن من الطهارة المائية [illegible]
كما قيل بناء على القول بالكفاية [illegible] الواحدة [illegible] بالضربتين واما على القول
بالتفصيل بين بدل الوضوء [illegible] ضربة واحدة وبدل الغسل [illegible]
[illegible] المشتمل على ضربة واحدة والآخر المشتمل على ضربتين [illegible] الشهيد في الذكرى
[illegible]

التيمم لخروج الجنب والحائض من المسجدين لعدم شرعية المائية فلو تمكن منها على الاصح
ويحتمله هنا بلا اشكال وانما استلزمه حكم التيمم فيه شرط الاجماع وكذا لا يجب نيته الاستباحة
كما لا يجب نية الرفع [illegible] الرفع [illegible] لانه لا يرفع والفرق بين
الرافع والمبيح ان الحالة الحادثة من [illegible] الحدث [illegible] المنع من الدخول
في الصلاة فالطهارة المائية ترفعها ولهذا لا تعود الا بعود السبب واما الترابية
فلا ترفعها وانما ترفع [illegible] المانع [illegible] لوجود المانع [illegible]
المنع واثر هذا المانع انما يظهر الى حدوث حدث [illegible] على المبدل [illegible] لا تعود
الحدث اذا لم يصب الماء [illegible] المانع [illegible] فالكلام هنا
كالكلام في الجنب فان الاضطرار يبيح الدخول في الصلاة مع الجنب [illegible]
المنع [illegible] على الاتحاد
من عدم الفرق بين المبيح والرافع وانه يجوز ان يكون المبيح رافعا الى حد معين وهو اصابة الماء
وكثير من اصحابنا [illegible] في الوضوء [illegible] النية للضرب لانه اول العمل
[illegible] التيمم [illegible] النية وهذا
هو المعروف بينهم [illegible] جواز [illegible] الى المسح [illegible]
على ضرب [illegible] في الوضوء [illegible] ظاهر الاخبار البيانية من الفعلية والقولية
والظاهر ان الضرب هو الاساس [illegible]
[illegible]

بل ادعى الوفاق عليه بعضهم والاخبار به مستفيضة وان يكون بباطنهما لانه الظاهر من الاخبار
وللشك في البراءة بدونه والظاهر عدم مخالف فيه فمع الاخبار والاجماع المنعقد فالظاهر
اجزاء ظهر الكفين ولو كان المانع في احديهما تعين الباطن من الاخرى وان يكون الضرب باليدين
معا على الظاهر فلو ضرب باحديهما او لا ثم اتبعه بالاخرى يجب [illegible] العرف [illegible]
من اخبار البيانية لاسيما الفعلية منها او لعدم صدق الضربة الواحدة [illegible] في كثير من الاخبار
واحتج للوجوب الشك في البراءة بدونه فيقتصر على موضع اليقين وفي اشتراط العلوق قولان اشهرهما
العدم للاصل والاجماع [illegible] الاخبار على استحباب النفض وهو عوض لشرط العلوق [illegible]
الضربة الواحدة [illegible] في اعتبار المسح العلوق [illegible] الصعيد
الارض [illegible] تخصيص التراب على ما قرره [illegible] العلوق [illegible] المراد بالعلوق
الغبار المتصل [illegible] النفض [illegible] في النفض [illegible]
وعلى الاخير المنع من جواز التيمم بالارض الخالية عن العلوق وذهب ابن الجنيد الى اعتبار العلوق [illegible]
[illegible] فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان الظاهر من التبعيض والضمير راجع الى الصعيد فيكون [illegible]
واجيب عنه بان من في الآية [illegible] التبعيض [illegible] فيكون المعنى ان المسح [illegible] الصعيد
[illegible] يكون المعنى ان تيمم الصعيد والمسح [illegible] وهو مفهوم من الكلام السابق وربما احتمل [illegible]
[illegible] عدم وجدان وهو بعيد [illegible]
[illegible]

العسل مسحا لانه قال بوجوهكم ولم يصل بها وايديكم منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع
لا يجرى على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها بناء على ان التيمم
فى قوله اى من ذلك التيمم بمعنى المتيمم به والتعليل بعدم ايصال العلة البعض المستفاد من لفظة من او
التبيين كون من للتبعيض لا غير وتضعيف ان مرجع الضمير التيمم لا الصعيد لسبق ذكره وانطباق المعنى
عليه فى بعد لحمل لفظ التيمم بتاويل المتيمم به فى كلامه او فى الاية بحيث يخرج عن طريقة المتداول
عند اهل المحاورة لا سيما الثانى فحمل الرواية عليه بعيد جدا بل الاظهر ان يحمل التيمم على
المصدرى كما هو الظاهر على الاستدلال كما هو مجاز معناها الثانى بقرينة التعليل على بيان النكتة
فى عود الضمير الى التيمم دون الصعيد مع كونه اقرب لفظا ومعنى ومحصله ان الضمير انما عاد
الى الصعيد لانه لو [illegible] الى التيمم [illegible] ارادنا التيمم [illegible] الصعيد لانه علم ان ذلك
الصعيد المتيمم به [illegible] الكف عند الضرب اجمع لا يجرى على الوجه لانه يعلق بعضه ببعض الكف دون
الجميع ولا ريب ان هذا الحمل اقرب من الحمل المتقدم لا سيما بعد اعتضاده بالشهرة العظيمة والوجه المعتمد
فى القول عليه تعين لا خلاف فى وجوب المسح على الجبهة وهى ما بين منبت شعر الراس
والحاجبين قال فى [illegible] وهذا موضع وفاق وحكى عن [illegible] واختلفوا فى وجوب ما زاد عليه
فنفاه جماعة واثبته اخرون [illegible] وجوب المسح على الجبينين ايضا وهما ما بين
الجبهة والصدغ وزاد الصدوق الحاجبين ونقل عن [illegible] مسح جميع الوجه ومنشأ هذا
الاختلاف اختلاف اخبار الباب الا انا لم نعثر على رواية تدل على الحاجبين بالخصوص
اذ لا ريب فى عدم دخولهما ولعل القائل بدخولهما [illegible] من باب المقدمة فمما يدل على مسح الجبهة
موثقة زرارة وصحيحته وفيها ومسح بهما جبهته [illegible] ظاهر الاية حيث يدل على كفاية
المسح على البعض [illegible] صحيحة زرارة الدالة على ان الباء للتبعيض والمسح على بعض [illegible]
ومما يدل على مسح الجبينين صحيحة زرارة ايضا وفيها [illegible] حكاية ما صنعه عمار [illegible]
وفى روايته الاخرى جبينه ومما يدل على مسح تمام الوجه صحيحة زرارة وداود بن نعمان وفيها [illegible]

فاقل

ما فعله عمار فمسح وجهه [illegible] روايات اخر [illegible] فى الوجه فى المقام اعتبار القول الثانى
فيه جمعا بين العمل باخبار الجبهة والجبينين وتحصيلا للبراءة اليقينية ولعل اخبار التمام
تعين مسحه فى الاستيعاب [illegible] بعضها زرارة وهو قد روى روايتى الجبهة والجبينين
ليعلم ان الوصيان ينزل على ارادة البعض جمعا وقد يحمل على التقية وعلى الاستحباب وكلاهما
بعيد ويمكن حمل اخبار الجبهة على الاستحباب ان ثبت شهرة فى تقديم التخصيص بالجبهة
لكنه بعيد [illegible] واحد وفى وجوب الابتداء من الاعلى الى الاسفل او جواز النكس
او المسح عرضا وجهان [illegible] القول بالوجوب الى ظاهر المشايخ [illegible] بعضهم
بانه [illegible] من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى فظاهره تحديد المسح فيدل على البدأة
بالاعلى مع احتمال ان يكون تحديدا للممسوح فلا يدل على ذلك واستقرب هذا القول فى
الذكرى واستدل بقوله [illegible] الوضوء [illegible] للتيمم [illegible] ويشكل الاول بانه
وان كان [illegible] المراد [illegible] هو [illegible] ما هو لا ينصرف الى [illegible] والثانى بان
اخبار التيمم البيانية لا دلالة لها على الابتداء من الاعلى [illegible] عليه بانه لو كان
البدأة فى فعله بغير الاعلى [illegible] فلان الفعل المتبع
للبيان [illegible] ذلك ما لم يقم دليل على خلافه فضعيف جدا لجواز ان يكون البدأة فى فعله
بغير الاعلى ويكون الاجماع الذى ذكر دليلا على عدم تعينه نعم حيث لا مصرح بالخلاف
امكن التمسك بالاحتياط تحصيلا للبراءة اليقينية لسقوط التمسك باطلاق المسح
فى الاية والاخبار على جواز النكس بعد اطباق [illegible] ظاهرا كلا او جلا على خلافه
نعم نقل عن الصدوق انه لم يتعرض لذلك وهو غير قادح فيما ذكرناه ويجب ان يكون
المسح باليدين مع الاختيار بلا خلاف يعرف وقد ادعى الاجماع عليه ولان ذلك هو الظاهر
من الاخبار المشتملة على مسح الجبهة او الجبينين او الوجه بعد ذكر الضرب باليدين على الارض
او وضعهما عليها او ان يكون بباطنهما مع الاختيار [illegible] اشتراط الضرب به [illegible]

او فى المسئلة

الاخبار وقاعدة الاحتياط نعم لو تعذر الباطن تعين الظاهر لان الميسور لا يسقط بالمعسور
ولو تعذر احدهما بعينه اكتفى بالباطن الباقى وضم ظهر الاخرى اليه وجها او جهما الجواز
لما مر ولا يعتبر استيعاب الماسح لاطلاق الاية والاخبار مضافا الى خصوص الصحيح المروى عن الكافى
ثم مسح جبينه باصابعه واما الممسوح فيعتبر استيعابه لظاهر قوله ثم مسح جبينه او جبهته وان
منه الاستيعاب ويجب ان يكون المسح على اليدين من الزندين الى رؤس الاصابع
على المشهور ونقل عن بعض الاصحاب انه يمسح عليهما من اصول الاصابع الى رؤسها وحكى عن ابن بابويه
انه يمسح عليهما من المرفقين الى رؤس الاصابع وعن ابى جعفر بن بابويه انه يمسح فى التيمم الذى
بدل الغسل على ظهر يديه فوق الكفين قليلا لنا بعد ظاهر الاية وصريح جملة من الاخبار
ففى الصحيح ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشئ وفى اخرى ضربة للوجه وضربة للكفين
وفى اخرى ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ونحوها روايات اخر حجة القول بكون
المسح من اصول الاصابع مرسلة حماد عن ابى عبد الله انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك
من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فان موضع القطع اصول الاصابع والجواب
انها مع ضعفها مخالفة للروايات الصحيحة السابقة المعتضدة بالاحتياط والشهرة فلا تنهض حجة
ولا يكفى لعضادها بظاهر الاية لان ظاهرها مأول على حسب ما دل عليه الروايات المعتبرة وهى
ساقطة عن درجة الاعتبار حجة على بن بابويه ظاهر جملة من الاخبار ففى بعضها مسح بها وجهه
وذراعيه وفى بعضها مسح بها وجهه وذراعيه وفى الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح
بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم
صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفى الوضوء الوجه واليدين
الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد والجواب ان

الاخبار اما ان يحمل على التقية او على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايات المتقدمة المعتضدة
والشهرة العظيمة وحملها الشيخ على ان المراد بالمسح على المرفق الحكم لا الفعل فانه اذا
مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه فى الوضوء وهو بعيد لا يجرى فى مثل صحيحة محمد بن مسلم
مما ورد فى التيمم من الغسل حجة ابى جعفر بن بابويه ما ورد فى الصحيح فمسح وجهه ويديه فوق
الكف قليلا [illegible] على ما قيل ثم مسح فوق الكف قليلا والجواب انها محمولة
على انه شئ من التزايد من باب المقدمة العلمية [illegible] بينها وبين ما سبق من الاخبار وحملها
نادرة على ان المراد بقوله قليلا انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو فالمعنى مسح الكف
بقليل من الغبار [illegible] على انه توهم من الراوى ولا يخلو بعد الوجهين وهنا مسائل
الاولى محل المسح فى اليدين ظهور الكفين نصا وفتوى [illegible] ولا خلاف فيه بين من لم يقل بخروج
المسح من المرفقين لقوله ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى [illegible]
[illegible] على الاستيعاب [illegible] لغير استيعاب ظاهر الكف
فلو مسح على البعض لم يجز [illegible] بين الاصابع [illegible] عند المسح على الكف
والظاهر [illegible] وجوب التخليل [illegible] بل يقتصر على ما يصادفه من المسح على الظاهر
الثالثة [illegible] ان يكون المسح بالباطن الاخرى فلو مسح بظاهرها مع الاختيار لم يجز وقوفا على ظاهر النص
خالف الاصل والظاهر انه موضع وفاق الرابعة يعتبر ان يكون الباطن ماسا على الظاهر
فلو عكس [illegible] الخامسة يجب الترتيب بين المسحات بتقديم الضرب على المسح ومسح الوجه
على الكفين واليمنى منهما على اليسرى بلا خلاف فى ذلك يعرف [illegible] والمعول الاجماع
عليه لظاهر الاخبار البيانية فانها مشتملة على الترتيب [illegible]
ما لا [illegible] العمل بعدم اعتباره والاحتياط لعدم العلم بالبراءة مع الاخلال به [illegible] بظاهر
بناء على ان الواو للترتيب كما ذهب اليه الفراء وان التقديم لفظا [illegible] ولا
وجوب البدأة وضعف الاول بان الحق ان الواو لمطلق الجمع ولا دلالة له على الترتيب كما هو [illegible]

وفى المقاصد العلية يجب الترتيب بين الاعضاء الممسوحة اما الترتيب فيمسح الجبهة ثم اليد اليمنى ثم اليد اليسرى للنص والاجماع
م

الفرا. وان التقديم لفظا لسند بجوم تجاوز وليس هذا الاوجوب البداة بهم وتضعيف الاول بان الحق ان الواو لمطلق الجمع ولا دلالة لها على الترتيب كما ذهب اليه المحققون والثاني بالمنع من استدعاء التقديم للترجيح نعم وجود المرجح يستدعي التقديم سلمنا لكن لا يلزم ان يكون المرجح لامر راجع الى رجحان التقديم في الفعل فضلا عن وجوبه واما ما ورد في قوله ابدؤا بما بدا الله فعلى تقدير صحته سندا يمنع عمومه لا لنه وقد ينا قش في دلالة الاية على تقديم الضرب على المسح لان معنى تيمموا اقصدوا وهو بعيد بل الظاهر ان المراد منها القصد بطريق الضرب او الوضع بقرينة الاخبار البيانية وفي دلالة للخبر المجرد من صحيحة زرارة السابقة الى التيمم دلالة على ذلك واما تقديم اليمنى على اليسرى فدليله امران الاول ان التقديم معتبر في الوضوء والتيمم بدله فيساويه وجوابه في ذلك مابه قياس مستنبط ولا نعتبره وعموم قولهم هو بمنزلة الماء لا ينصرف الى مثله الثاني صحيحة محمد بن مسلم المنقدمة وجوابها انها مسوقة في مقام البيان متضمنة لتقديم اليمنى على اليسرى فيثبت ويشكل بانها مخالفة لغيرها من النصوص من حيث تضمنها التفريق في الضرب للمسح الزراعين ظاهرا وباطنا وباطن الكفين فطرحها لا ان يقال نقتصر في طرحها على موضع مخالفتها فنعمل بها في دلالتها على تقديم اليمنى على اليسرى والاظهر حملها في مواضع المخالفة على الاستحباب السادسة يجب البداءة من الزند الى طرف الاصابع تحصيلا للبراءة اليقينية والوجه فيه ما مر في الوجه السابعة لا يشترط استيعاب الماسح نعم يعتبر ان يمسح منه ما يستوعب الممسوح فمن غير تكرير للمسح للصحيح فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بها جبهته وكفيه مرة واحدة بناء على ان العبد يرجع الى الاخير كما هو الظاهر يجب لا يؤدي الى فوات الموالات ولعل الاحوط ان يجب لا يودي الى تكرير المسح الثامنة لو كانت له كف زائدة فان تميزت عن الاصلية وكانت فوق الزند لم يجب المسح بها ولا عليها وان لم تميز وجب المسح عليها تحصيلا للبراءة اليقينية ولو كانت ما دون الزند لم يجب المسح بها ولا عليها وان لم تميز وجب المسح عليها تحصيلا للبراءة اليقينية

والظاهر عدم وجوب المسح بها اذ لا يعتبر في الماسح الاستيعاب فيكفي المسح بكفين على الكفين واحدهما كاف في مسح كل كف على اشكال

ولو كان مما دون الزند احتمل وجوب المسح عليها ان كان منبتها فوق الكف هذا مع تميز الزائد واما مع عدمه فكما مر اختلفوا في عدد ضربات التيمم والوضع على القول بالاكتفاء به فقيل بوجوب المرة الواحدة للوجه واليدين وهو المحكي عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في الرسالة الغرية وقيل بوجوب ضربات ثلث ضرب لليدين معا للوجه وضرب لليسرى للمسح على اليمنى من المرفق الى اطراف الاصابع وضرب لليمنى للمسح على اليسرى كذلك وهو المحكي عن علي بن بابويه وذهب جماعة منهم المفيد في المقنعة والشيخ والمرتضى وسلار وابو الصلاح وابن ادريس وابن زهرة واكثر المتاخرين على ما نقل عنهم الى التفصيل بين التيمم عن الغسل وعن الوضوء فاوجبوا التعدد في الاول دون الثاني والحجة في وجوب المرة الواحدة مطلقا اطلاق الاية وكثير من الاخبار المشتملة على ذكر المرة الواحدة في مقام بيان التيمم مطلقا في مقام بيان التيمم مطلقا وحوله ضربا مسوقة لبيان التيمم عن الجنابة كالروايات المشتملة على واقعة عمار وقد تقدم بعضها احتج القائلون بوجوب الضربتين مطلقا برواية كالتيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وفي اخر سالته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين والجواب ان هذه الاخبار محمولة على الاستحباب جمعا بينها وبين ما مر احتج علي بن بابويه بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الفصل السابق وحملها على الاستحباب طريق الجمع بينها وبين غيرها احتج المفصل الجمع بين اخبار الباب فحملوا اخبار المرة على ما اذا كان التيمم بدلا عن الوضوء واخبار المرتين على ما اذا كان بدلا عن الغسل واستندوا في هذا الجمع الى صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة المشتملة لمسح الزراع ويشكل بانها مشتملة على تفكيك ضرب اليدين وظاهرهم اعتبار التعدد والى صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث ووجه الدلالة ان قوله والغسل من الجنابة مبتدأ خبره محذوف تضرب بيديك مرتين وتعدد فيها في تتمة عائد الى المبتدأ فيدل بصدرها على وجوب المرة للوضوء وذيلها على وجوب المرتين

للغسل من الجنابة ولا يخفى ضعف هذا التاويل بل الظاهر ان المراد بقوله ضرب واحد اي نوع واحد وقوله تضرب بيديك كلام مستانف مسوق لبيان كيفية الرواية المذكورة فقد رواها المحقق في المعتبر بوجه اخر صريح في المطلوب قال ضربة واحدة للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك الحديث وهذه صريحة في التفصيل الا ان الموجود في كتب الحديث هو ما ذكرناه ولو سلم فحملها على تاكد استحباب الضربتين في الجنابة متعين جمعا بينها وبين اطلاق الروايات المسوقة لبيان التيمم مطلقا والتيمم عن الجنابة مضافا الى موثقة عمار عن ابي عبد الله قال سالته عن التيمم عن الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم واعلم ان الشيخ في التهذيب بعد ان جمع بين الاخبار بالحمل على التفصيل قال مع انا اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان والظاهر انه اشار الى الرواية المتقدمة المشتملة على الضربات الثلث لا رواية اخرى مستقلة كما يظهر من سياق كلامه والعلامة في المنتهى فهم منه انه رواية مستقلة فذكرها مستندا للتفصيل وهو بعيد وكان هذا هو السبب في عدم تعرض لها في غيره وعدم تعرض غيره لها مذ يليت من قطعت كفاه فان بقي منهما شيء وجب المسح بها وعليها والا اقتصر على مسح الجبهة على ما هو المعروف ويدل عليه رواية لا يسقط الميسور بالمعسور ونقل في المختلف سقوط فرض التيمم عنه محتجا بان الدخول في الصلاة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين فلا يزول المنع الا بالمجموع ورده بان التكليف بالصلاة ثابت قطعا والا لسقطت الطهارة المائية بقطع احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة وليس بعض اعضائها شرطا في الاخر فيجب الاتيان بالممكن انتهى وفيه نظر ان التيمم مخالفة في المسئلة وربما حمل قوله لسقوط التيمم عنه على سقوطه عن العضو المقطوع وهو بعيد والحجة المنقولة عنه لا تساعد عليه ثم هل يجزي مسح جبهته بالتراب وتعين عليه ضرب

دراعيه والمسح بها على الوجه وجهان ويحتمل بعيدا ان ليتعين في المسح ولو تعذر ضرب الباطن بيديه على الارض ويمكن ضرب الظاهر تعين ضربه على الظاهر فيمسح بظاهرهما وان تمكن من المسح بالباطن اذ لا اثر للمسح مع عدم ضربه فدعوى اشتراط طهارة ما يتيمم به وفي اشتراط طهارة محل الضرب والمسح وجهان بل قولان من اطلاق الادلة ومن الشك في شمولها لمثله فان الغالب طهارة المحل فينصرف الاطلاق اليه ولانه يستبعد افادة المتنجس للطهارة اوفوله كما يظهر من اشتراط الطهارة حال الوضوء والغسل وهذا قوى واستدل عليه في الذكرى بان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا وعبا وانه لقضاء الطهارة المائية ورد بان الاول اخص من المدعى والثاني قياس ويمكن دفع الثاني بان مستند عدم الاشتراط ليس الا اطلاق الاخبار والقياس اذا ادى الى الشك في شموله لبعض الموارد في متفاهم اهل العرف سقط اعتباره في مورد الشك وبالجملة متى لم يبق للعام او المطلق ظهور في متفاهم العرف بالنسبة الى فرد سقط عن درجة الاعتبار بالنسبة اليه من غير فرق بين ان يكون المنشا قياسا او استحسانا او غيرهما ثم على تقدير اشتراط الطهارة اذا تعذرت عليه سقط اعتبارها في الماسح لان مستند الاشتراط انما يساعد عليه في صورة الامكان فيبقى ما عداه مندرجا تحت الاطلاق نعم ينبغي ان يشترط بحيث لا تتعدى الى التراب او مواضع المسح وربما نقل عن بعض اشتراط الضرب الى الطاهر مع خلوه عن النجاسة وهو بعيد واما في الممسوح عليه ففي سقوط اعتبارها مع عدم التعدي بالنسبة اليه فيمسح عليه وان كان متعديا او يتعين التعصيب والمسح عليه وجهان والاول اظهر ولا يقدح وجود النجاسة في بدن المتيمم في غير المحال كما لا يقدح في الطهارة المائية ولو كان في بعض مواضع المسح حائل من جبيرة او غيرها بحيث يتعذر ازالته جاز المسح عليه وان استوعب المحل ولو كان في موضع الضرب فان لم يستوعب ضرب بالكل ومسح بالمجرد عن الحائل وان استوعب الكف ظاهرا او باطنا ضرب بالباطن ولا يتعدى الى الحائل فان استوعب الباطن دون الظاهر ففي الانتقال الى الظاهر وعدمه وجهان وان استوعب الجبيرة

بجمع المواضع ففي وجوب التيمم وجهان تيممته ليخرج بعض البدين بعد ضربهما على الارض
بلا خلاف يعرف ونسبه في هي الى علمائنا وفي المدارك الى مذهب الاصحاب للنصوص المستفيضة كالصحيح
يضرب بيديه الارض ثم ينفضهما وغير ذلك وقد تقدم بعضها والظاهر عدم الفرق بين ما في الكف
في الكف بعد الرفع شيء من الارض ولو بوصله لاطلاق النص مع احتمال التخصيص به نحو بلا
على الحكمة المستنبطة ولو كان الضرب على ذي الغبار ففي تعدية الحكم اليه لاشتباه مع وجود ما يعلق
باليد من غبار غليظ او غيره وجهان من النص استحباب مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض
ومسح نحو وانفخ لو تيمم حيث يسوغ له التيمم وصلى في الوقت ثم اصاب الماء في وقت
خارج الوقت فالمشهور بين اصحابنا عدم وجوب قضائهما عليه وهو المختار وعن الشيخ
ان من تعمد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال الماء تيمم وصلى ثم اذا امن اعادها وعن السيد
في شرح الرسالة ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الاعادة اذا وجد لنا بعد الاصل
وكون القضاء بفرض جديد وعدم شمول عمومات الامر بالقضاء له لعدم صدق الفوات ح
جملة من الصحاح منها من رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب
الماء هو رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين ومنها عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى
قال يغتسل ولا يعيد الصلاة وغير ذلك احتج الشيخ بما ارسل عن الرجل يصيبه الجنابة
في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال تيمم ويصلي فاذا امن البرد
اغتسل واعاد الصلاة وهذه الرواية رواها الصدوق وسنده صحيح والجواب انه لا دلالة
فيه على كون الجنابة عن تعمد انه لم يجئ له ظهور على خلافه فتعين حمله على الاستحباب جمعا واما
تخصيصه بالمتعمد فيحتاج الى شاهد ومجرد كون التخصيص اقرب من المجاز على تقدير تسليم المجاز
منها لا يصلح له وان اصابه في الوقت بعد تمام الصلاة فصحة صلاته انما يتصور على القول
بجواز التيمم في السعة مطلقا او مع رجاء الوصول الى الماء او القطع به على اختلاف الاقوال وعلى
القول بالتضييق فيما لو ظن ضيق الوقت او قطع به ثم انكشف خطأ ظنه او قطعه فالوجه عدم

وجوب الاعادة

كالبول والغائط ونحوهما او من الاحداث الموجبة للغسل كالجنابة والحيض ومس الميت ونحوها
فيجب التيمم للصلاة الواجبة ويستحب للمندوبة ومنها صحة الطواف بالتيمم بالنسبة الى من تعذر
عليه الطهارة المائية من غير فرق فيه بين الطواف كونه واجبا او مستحبا ومنها جواز دخول
المسجدين واللبث في غيرهما ان لم يتأت التيمم بالنسبة الى من تعذر عليه الغسل من الجنابة
والحيض ونحوهما مما يمنع من الامرين ومنها جواز قراءة العزائم المحرمة للجنب والحائض والنفساء
مع عدم الغسل بالتيمم في صورة تعذر الغسل ولعله لا خلاف فيه ومنها جواز مس كتابة
القرآن بالتيمم بالنسبة الى من تعذر عليه الطهارة المائية من غير فرق فيه بين الوضوء
والغسل ثم ان ما يتوقف كماله على الطهارة المائية ويستحب له ولا يتوقف عليها صحته
هل يتوقف كماله على الترابية ويستحب له اذا تعذرت المائية فيسقط التكليف والعمومات تدل
وقد يتخيل استفادته من قولهم كلما استباح بالطهارة المائية يستباح بالترابية فلا تغفل
واعلم ان الظاهر اطلاق عبارة جملة من الاصحاب قيام التيمم مقام غير الرافع من المائية لغسل
الحائض والجنب والاغسال المندوبة كما صرح الاردبيلي في البعض كغسل الزيارة ونحوها كغسل
كالشافي والشيخ جعفر في كشف الغطاء كما بعد ان خلافه اقرب بل عن الشيخ وغيره التصريح
بعدم التيمم عن غسل الاحرام وهذا هو المحكي عن الكركي في جامع المقاصد قائلا لا اشكال في استحباب
التيمم اذا كان المبدل رافعا ومبيحا انما الاشكال فيما سوى ذلك والحق ما ورد به النص او دل
من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدل الوضوء للحائض بدل البدل وما عداه فعلى المنع الا
ان يثبت بدليل اقول ان الدليل بعد التسامح والاولوية من رفع الحدث وسقوطه في
المستحبات اصلا للغير المتمكن وغير ذلك من اطلاق الادلة كما لا يخفى اختلف الاصحاب في ان التيمم
كالمبدل يرفع الحدث ام لا على اقوال الاول انه لا يرفع الحدث مطلقا بل انما فائدته حصول الاباحة
وجواز الدخول في المشروط بالطهارة فهو رافع للمنع الذي هو اثر الحدث لا نفس المانع الذي
هو الحدث كما في الطهارة المائية بالنسبة الى المستحاضة ومن به السلس والبطن والمذهب جماعة

بل في الذكرى دعوى الاجماع عليه وعن الشهيد في قواعده والمرتضى وغيرهما انه رافع للحدث لا مطلقا
بل الى غاية معينة وهي اما معينة او طرو واحد من الاسباب الموجبة للطهارة المائية وهما ضعيفان لا يلتفت
اليه والاقوى ما عليه الاصحاب للاجماعات المحكية مضافا الى ان التيمم لو كان رافعا للحدث لوجب الوضوء
على من اجنب ثم تيمم بعدها لاحد اسباب الصلاة غير احداث بالاصغر فيه والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما يأتي انشاء الله والنبوي المرسل وفيه انه قال لعمرو بن
العاص وقد تيمم من الجنابة ابق صليت باصحابك وانت جنب وجه الدلالة انه كان في المعتبر
فلما اوقع بالتيمم سماه جنبا كما لا يخفى بذلك بعد الغسل لو اجتمع ميت ومحدث
وجنب وثمة ماء يكفي لاحدهم فان كان ملكا لاحدهم تعين المالك ولا يجوز له البذل
وان كان مباحا فالحكم يستوى لحيازته وفي وجوب الاشتراك في اليها نظر ولو كان
للجميع او كان ملكا لهم ولم يف نصيب كل بطهارته سقطت عن الجميع ويجوز لكل واحد
ان يبذل نصيبه لصاحبه وكذا لو كان لاخر فاراد البذل لاحد جاز ان يبذله لمن شاء لكن الاولى
تقديم الجنب للصحيح وقيل تقديم الميت لرواية ضعيفة ووجوه اعتبارية معارضة بمثله
ويظهر من تعليل الجنب بان غسل الجنابة فريضة تقديم الحائض على النفساء والميت
والمحدث بالمس وفي غير ذلك يحتمل التخيير وتقديم من عليه الغسل على من عليه الوضوء والظاهر
ان هذا كله مع فقد المرجح الخارجي فلو كان لبعضهم مزية على غيره علما او عملا او قرابة او كان
احق على صاحب الماء او سبق التماس او كان وصوله الى الماء ابعد او كان الفريضة التي يأتي بها
اكثر اعتبر مراعاته في الترجيح اذا تيمم بدلا عن الغسل ثم احدث حدثا اكبر تيمم بدلا
عن الغسل قطعا فان كانت جنابة كفاه تيمم واحد وكذا ان كان غيره نظرا الى عموم قوله
في الصحيح هو بمنزلة الماء وفي اخر جعل الله التراب طهورا كما جعل الماء طهورا لان التيمم بدل
عما يلزم المكلف من الغسل الرافع لا عن خصوص غسل ولتقوي التداخل في الجنابة والحدث
الاصغر كالنوم والبول للاجماع وللاخبار الدالة على ان الجنب تكفيه تيمم واحد مع انه في [illegible]

لا ينفك

لا ينفك عن الحدث الاصغر فكذلك في غيره ويحتمل وجوب التعدد على حسب تعدد الحدث اصالة
عدم التداخل وعدم دلالة عموم المنزلة والتشبيه على المساواة في مثل ذلك والمنع من كونه
بدلا عن جنس الغسل لجواز كونه عن النوع وثبوت التداخل في خصوص مورد لا يفيد التعدي
وكذا الكلام فيما لو احدث بالاصغر الموجب للغسل كالمس والاحوط التعدد ولو احدث في اثره
من الاصغر باب فالاكثر على انه تيمم بدلا عن الغسل وعن السيد انه يتوضأ اذا تمكن من الوضوء
ويلزمه التيمم عن الوضوء مع عدم التمكن منه والاول الظاهر لنا ان التيمم لا يرفع الحدث والا لما عاد
بوجدان الماء ولا شيء الحدث يوجب ان لا يلزم المكلف بالحدث الاصغر شيء وهو باطل
اجماعا ولانه يلزم ان يكون البدل اقوى من مبدله وهو باطل واما ان يلزمه الوضوء او التيمم بدلا
عنه وهو باطل لان الجنب لا يتوضأ فتعين ان يتيمم بدلا عن الغسل وهو المطلوب والاظهر ان السيد استدل
بان التيمم طهارة لا يرفع الحدث وانما يرفع منعه من الصلاة فاذا احدث بعد التيمم عن الجنابة انتقض
وعاد المنع فيحتاج الى تيمم اخر عن جنابته والظاهر صحته ذاك متى اصاب الماء فعليه الغسل
ان كان جنبا او الوضوء ان لم يكن جنبا ووجه الدلالة وفي اخر رجل اجنب في سفر ومعه ما
يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ فانه باطلاقه يدل على ان الوضوء بعد التيمم [illegible]
السيد بان التيمم السابق قد رفع الجنابة والحدث اللاحق انما يوجب الوضوء فيلزمه حكمه والجواب
ظاهر بما عرفت وكذا الحال في بقية الاغسال المستحاضة المتوسطة اذا تيممت لصلاة الغداة
ثم احدثت قبل صلاة الظهرين وجب اعادة التيمم بدلا عن الغسل وهكذا وهل يكفي في غسل
غير الجنابة تيمم واحد او لا بد من التعدد قولان احوطهما التعدد نظرا الى تعدد المبدل وضعف
عدم التداخل وجه الاول ان التيمم له كيفية واحدة كالمبدل ولما روى ابو بصير قال
سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم ومثله رواية عمار بن موسى
عن الصادق وحمل على المساواة في الكيفية يستباح بالتيمم الواحد ما زاد على الصلاة
الواحدة من الفرائض والنوافل اداء وقضاء اجماعا مضافا الى قوله [illegible] يكفيك الصعيد عشر سنين

ولما روي عن مولينا الباقر وقد سئل يصلي الرجل بتيمم واحد صلوات الليل والنهار كلها فقال نعم
ما لم يحدث او يصب ماء ولان الاستباحة ان بقيت جاز ان يصلي اخرى وان لم يبق لم يصح
النافلة لانها طهور جاز ان يجمع بها نوافل فجاز ان يجمع بين فرائض كالوضوء والمسح
لا خلاف يجمع في ان من تيمم تيمما صحيحا وصلى ثم خرج الوقت لم يجب عليه القضاء سواء كان
في سفر او حضر وادعى الاجماع عليه في المعتبر مضافا الى انه صلى صلاة مامورا بها والامر يقتضي
الاجزاء مع ان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل ولا دليل وانتفاء البلية
وكفاية الصعيد وانه احد الطهورين وخصوص جملة من الاخبار الصحيحة الصريحة كالصحيح المروي
عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من
الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزته صلوته التي صلى وغير ذلك من الاخبار
المذكورة في كتابنا الكبير وحكي الخلاف فيه عن المرتضى حيث انه قال ان الحاضر اذا تيمم لفقد
الماء وجب عليه الاعادة اذا وجده وفيه مع انه لا حجة له يعتد بها الا ان الاصل في الطهارة
هو المائية وفيه مع انه هنا التنبيه لا اصل له يعتد به مع ان الاصل المذكور في حالة
الاختيار لا الاضطرار بل لقائلين بالمواسعة والمضايقة قالوا بعدم الاعادة لتيمم ولعل
المخالف كابن الجنيد وابن ابي عقيل كما حكي تمسكوا بذلك بالمروي عن يعقوب بن يقطين
وفيه انه محمول على التقية لانه من مذهب لعطاء وغيره اختلفوا الاصحاب في جواز التيمم
لمن تعمد الجنابة ان خاف التلف والضرر من استعمال الماء فالاكثر الى جوازه مطلقا
سواء كان عالما بعدم التمكن من استعمال الماء ام لا وعن الشيخ في المقنعة والشيخ في الخلاف
والصدوق الى وجوب الغسل عليه وعدم جواز التيمم له وان اصابه ما اصابه واحتج
للاول بانه يجب عليه الصلوة وهي لا تصح الا مع الطهارة ولقوله لا صلوة الا بطهور ولان
الالزام بالطهارة المائية حرج عظيم وانه منفي كتابا وسنة من انه لا تقربوا وسع من ذلك
كما في الاخبار والادعية الماثورة كما في دعاء الصحيفة السجادية في دعاء التحميد المرسل

عن جميل

عن جعفر بن بشير عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه
التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة ونحوه المروي عن عبد الله بن سنان
والطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي تعميم الفرق بين تعمد الجنابة وعدمه وتوقي ان الجنابة
على هذا التقدير غير محرم اجماعا كما نقله في المعتبر فلا يترتب عليها عقوبة وان كانت
التغرير بالنفس عقوبة ولعل الشيخ احتج لما ذهب اليه بالصحيح المروي عن عبد الله بن سليمان
عن ابي عبد الله عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف
يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه وذكر انه كان وجعا شديد الوجع واصابته جنابة
وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني
فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء
فغسلوني وبالصحيح المروي عن محمد بن مسلم قال سالنا ابا عبد الله عن رجل تصيبه الجنابة في ارض
باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه كان فعل
ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله انه اضطر اليه
وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل به وقال لا بد من الغسل وفيهما مع انهما لا يقاومان ما
الموثق بعمل الاكثر السيما مخالفين في الدلالة لان العنت المشقة وليس كل مشقة تلفا وفوات
على ما كان لتعين تحمله في موضع النزاع وان دل بالاطلاق فتدفع الضرر المظنون واجب عقلا
لا يرتفع بالطلاق الرواية ولا تخصيص بعموم نفي الحرج مع انهما معارضان بالاخبار الواردة
بنفي الغسل عن ذي الجروح والقروح لو خاف على نفسه من البرد كالمروي عن داود بن سرحان المروي
عن البزنطي بل في المدارك بل جاء مطلقا انهما الروايتان لو يتوجه عليها النفي انهما من كل
الظاهر لا تقييد فيهما بتعمد الجنابة ولا قائل بعمومهما على الاطلاق وكيف كان ففي الاكثر على انه
لا يعيد الصلوة التي صلاها بذلك التيمم وقال الشيخ بالاعادة وهو المحكي عن المهذب والنهاية
واستقربه في ك الثالث التفصيل بين ما لو كانت الجنابة من حرام وعدمه وقال بالاعادة في الاول

٧٧

دون وهذا هو المحكي عن ابن فهد في المهذب والمحرر وحسن الحسن كالقول الرابع وهو وجوبها
لو تعمد ولم يطمع الماء وعدمها اذا لم يتعمد وطمع والاصح في المعتبر الاول وهو عدم الاعادة
بان التيمم عند الخوف على النفس اما ان يكون مبيحا للصلوة واما ان لا يكون فان كان مبيحا سقط
القضاء لانه يصلي بتكليف الشارع وان لم يكن مبيحا لم يجب الاداء فالقول بوجوب الاداء
ووجوب القضاء مما لا يجتمعان لكن الاداء واجب فالقضاء غير واجب في نقل بعض الاجماع المحكي
في الاما على ان من تيمم وصلى لم يجب عليه الاعادة وقد ادعى الاجماع على نفي القضاء الا اذا اخل في الوقت
بالتيمم مطلقا والصحيح المروي عن عيص قال سالت ابا عبد الله عن رجل ياتي الماء وهو جنب وقد صلى
قال يغتسل ولا يعيد الصلوة ولو تيمم الاخبار الدالة على ان من تيمم وصلى ثم اصاب الماء
فليس له اعادة الصلوة واما ما تقدم من الخبرين الدالين على اعادة الصلوة فمحمول على الاستحباب
او التقية ومع ذلك فلا احتياط لا يترك لا خلاف يعتد به في انه لو وجد الماء
بعد التيمم وقبل دخوله في الصلوة انتقض تيممه ووجب عليه اعادة الطهارة وقد ادعى الاجماع
عليه جملة من الاوائل والاواخر مضافا الى الاخبار الدالة على انتقاض التيمم بوجدان الماء
واطلاق كلامهم ومعاقد اجماعاتهم انه يقتضي ارادة التمكن من الاستعمال منها مع ذلك
ولكن ما قال بانه في الشهيد في الروضة الحكم بانتقاض التيمم بمجرد التمكن مبني على الظاهر
واما انتقاضه فمشروط بمضي زمان يسع فعل المائية فتبين منها فلو طرأ بعد التمكن مانع
منه قبل كشفه عن عدم الانتقاض سواء شرع فيها ام لا كوجوب الصلوة باول الوقت
للمستطيع لسير القافلة مع اشتراط استقرار الوجوب بمضي زمان يسع الفعل لاستحالة
التكليف بعبادة في وقت لا يسعها مع احتمال الانتقاض مطلقا كما يقتضيه ظاهر الاخبار وكلام
الاصحاب حتى كان التمكن من الماء انما يقتضي انتقاضه قبل دخوله في الصلوة انتقض حالا عملا
على الوجه المذكور انتهى والحاصل ان التمكن من الاستعمال شرط في الانتقاض من غير او وجه بما
في المدارك من ان اطلاق كلامهم يقتضي عدم الفرق في ذلك بين ان يبقى الوقت مقدار

بل لو

ما يسع الطهارة والصلوة وعدمه وهو مشكل لما ذكرناه سابقا من ان من خاف باستعمال الماء
حتى فات الوقت يجب عليه الطهارة المائية والقضاء لا التيمم والاداء الا ان هذا اللهم الا ان يقال في
المستفاد من اطلاق عبائر خلاف ما تيمم بعد ملاحظة المروي عن ابي يوسف عن البقر العباس
وفيه ان ادا اي الماء وكان قد تيمم نقض التيمم الحدث والا وجد الماء مع علم التمكن من الاستعمال
كعدمه والمراد من التمكن هو الشرعي لا العقلي فلا يكفي التمكن من بعض الغسل او الوضوء
لانه بمنزلة العدم قطعا نعم فلو تمكن من غسل الجنابة الصغرى خاصة انتقض تيممه خاصة في الروضة
ثم اعلم ان القول بانتقاض تيممه مع التمكن من الماء مقيد بعضهم بعدم خوف فوت الوقت
بالتي لامتحان ولا يرتبط بها انه لا يحصل الجزم بالنية اي نية الوضوء لانا نقول ان الجزم بها
انما يجب بالممكن ولولاه لم يتحقق الجزم في شيء من العبادات لعدم علم المكلف
ببقائه الى اخر العبادة فالخطاب بفعل الطهارة المائية الى مضي زمان يسعها فان
ذلك المقصد يتبين استقرار الوجوب ظاهرا وباطنا والا تبين العدم ثم انه لو وجد
الماء وتمكن من الاستعمال ولم يغتسل حتى عدم الماء استانف التيمم اجماعا لكن تنقيض تيممه
بالنسبة الى جواز الصلوة لاطلاق الاخبار الدالة على انه ضمنا بذلك مرة وتقييد الزوم
الماء في الوقت مع ترك الاستعمال فيها بل هذا صريح المروي عن الحسين بن ابي العلاء عن ساله
عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل
وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت صلوة الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة
قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وما تقدم من ان ابتداء
هذا كله فيما لو وجد قبل الصلوة واما لو وجد بعد الصلوة فليس عليه الاعادة ولا القضاء
سواء قيل بالجواز في السعة او الضيق لما ان المتوضئ لا يعيد ظهور الخلاف لكن نهى
نسب القول بالاعادة الى القائلين بالضيق وحكاه الشيخ في كتبه كما هو المحكي عن الحسن والكاتب
وفي الكفاية نسبه للاستحباب ولو وجد الماء وهو في الصلوة ففيه اقوال الاول انه يمضي مطلقا

وهو المشهور بينهم بل عن جماعة ادرس في نجس الحيض والاستحاضة دعوى الاجماع عليه مضافا الى العام الرابع
عن الرجوع وابطال التحية وخصوص جملة من الاخبار كالمروي عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال سألته
محمد بن حمران عن ابي عبد الله قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه
ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في آخر الوقت
ولانه بدل عن الماء متصلا بالمقصود فيسقط اعتبار المبدل كما لو قدر بوجود الطول بعد نكاح
الامة ولانه وجد المبدل بعد التلبس فلم يلزمه الخروج كما لو وجد الرقبة بعد التلبس بالصوم مع ان
الجمع بالنهي الوارد في الكتاب المستغنى عن ابطال العمل وغير ذلك من الوجوه المذكورة في كتاب
الثاني الرجوع ما لم يركع الركعة الاولى واليه ذهب جماعة من الاصحاب الحاره تبعا للاساتيد
في الجواهر للاصل والمروي عن زرارة في الصحيح عن ابي جعفر قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل
في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع وان كان قد ركع فليمض في صلوته ونحوه غيره من الاخبار
ونسب جماعة من الاصحاب الى ابن الجنيد انه قال يرجع ما لم يركع في الثانية وعن سلار انه يرجع
ما لم يقرأ وعن ابن حمزة القول باستحباب القطع ولم احد لهم ما يعتمد عليه فالاقوى هو القول الاول
لانه المشهور بل ربما ادعي عليه الاجماع وتعليله لا يقدح الى الوجوه الواردة وان كان الاحوط الاتمام
ثم الاعادة وينبغي التنبيه على امور منها انه لو كان في ناقلة ثم وجد الماء اتمها وانه للفريضة
لا الملازمة بين المقام وبينه للفريضة والنافلة وبه جزم في المدارك وقيل في استباحة التيمم لوجود الماء
لجواز قطع النافلة اختيارا فيبقى المانع من استباحة عقلا ونقلا ومنها انه لو تمم الرجوع بعد فوات محله وان
انه تلبس بالصلوة والركوع ونحوها وهذا هو الظاهر من الاخبار وكلام الاخيار وتلك في كره مجرى العدول
الى النقل مع سعة الوقت لان فيه الجمع بين صيانة الفريضة عن الابطال واداء الفريضة باكمل الطهارتين
وهو الاقوى وضع ما يمكن المنع عليه ومنها لو صلى بتيمم ثم احدث في الاثناء ووجد الماء فان تعمد الحدث
فقد قال الشيخان انه يعيد الصلوة بعد الوضوء وان كان سهوا توضأ وبنى على ما مضى من صلوته وهو بناء
لو تيمم الجنب لفقد الماء ولو لعذر من الموانع بدلا عن الغسل ثم احدث وصادف الوضوء فانه يتيمم بدلا عن الغسل

من غير فرق بين كونه حدث الاصغر والاكبر فلا يبقى ولعله لا خلاف فيه بينهم وصرح السيد في الرسائل
انه يتوضأ بالماء ان وجد الماء له خاصة او لا يتيمم عندنا عن الغسل لارتفاع الحدث الجنابة بالتيمم
سابقا الحادث وعدم ايجاب هذا الحدث غير الوضوء والية ذهب الكاشاني والمحدث في الحدائق وفيه
انه في غير الرسائل قال بمقالة المشهور لمستنده الخلاف وقد يظهر منهم ان كل تيمم بدل عن الوضوء
او الغسل ينتقض بكل ما ينتقض به احدهما من غير فرق بين الجنابة وغيرها كالحيض والمس ونحوهما
فلو تيممت الحائض مثلا بعد النقاء تيممين بدل الغسل وآخر عن الوضوء ثم احدثت بالاصغر او الاكبر
ولو غير الحيض يبطل التيممان معا وهو في جملة القول بان ناقض كل تيمم انما هو ما ينقض المبدل
كما تبرهن لبعض الاصحاب الكبير في محله كما ان الفرق بين الجنابة وغيرها ومنها لو اجتمع جنب
وحائض قال انه يتقدم الحائض لانها تقضي حق الله وحق زوجها في اباحة الوطئ وقيل الجنب لان الرجل
لانه احق بالكمال من المرأة وفي ذلك وفي تقدم ذات الدم على الجنب لو جامعها نظر بينها
من عدم النص وضعف جعلها وقطع في الذكرى بتقديمه ولو اجتمع جنب ومحدث فالجنب اولى
لانه يستفيد بها ما لا يستفيد المحدث وان كانت حاجة المحدث فهو اولى لانه يستفيد به طهارة كاملة
فان لم يكف احدهما فالجنب اولى به لانه يطهر به بعض اعضائه ولو كفى كل واحد منهما وتفضل منه
فضلة لا يكفي الآخر فالمحدث اولى لان فضلته يمكن للجنب استعمالها ويحمل الجنب لا يستفاد
منها ما لا يستفيد المحدث ولو اجتمع جنب وعلى من يده نجاسة احتمل تقديم الجنب لانه
اخر حدث وغسل النجاسة اذ لا بدل لها والشافعي كالوجهين ولو اجتمع على من يده نجاسة
مع محدث او جنب وحائض فازالة النجاسة اولى لعدم البدل وهي ناشئ وحيث
ذكرنا هاهنا في مباحث الاحكام في النجاسات وهي عديدة منها البول والغائط
من ذي النفس الذي لا يؤكل لحمه سواء كان بالاصل كالانسان او بالعارض مع امكان زواله
كالجلال او بدونه كموطوء الانسان والحكم في الجملة موضع وفاق وقد دلت عليه النصوص المستفيضة

الامر بغسل ما يصيب من البول من الثوب والجسد وبعض الاخبار الآمرة بالرش من البئر لوقوع العذرة
فيها او البول واما ما تقدم من الدليل في المقام فيحصر في الاجماع اذ من الاخبار المذكورة لا دلالة لها
على النجاسة لان الامر بالغسل او بعد التوضي ليس حكما بالنجاسة ولا مستلزما له مع ان الامر في كثير
منها للوجوب ما دام على من لا يغسل ثوبه الذي اصابه البول انه لم يصل فيه فضعيف لان المفهوم
عرفا من الامر بغسل ملاقي شيء نجاسته فان انقسام الاعيان الى طاهر ونجس مما كان شايعا في
الاسلام وقد وقع التنبيه عليه في الكتاب العزيز ولا ريب ان من خواص النجاسة واللوازم عرفا وجوب
الاجتناب عن ملاقيه وغسله فاذا ورد الامر به انصرف الذهن الى الحكم بنجاسته وحمل الامر على الوجوب
الغيري عند وجوب الغير ولو على وجه التخيير او قرب من حمله على الاباحة او الاستحباب تعم ربما يعرف
الاطلاق البولية كثير من الاخبار الى بول الادمي فلا تعم الجميع والامر فيه سهل لصراحة
البعض في العموم واما البول والغائط من غير ذي النفس او ما كول اللحم فطاهر وهو في الجملة
موضع وفاق وقد وقع النزاع في المقامين في مواضع الاول بول الطاير الغير المأكول
وخرئه والاكثر على نجاستهما بل ادعى الشهيد على نجاسة بول الطيور الغير المأكول او خرئه
في المعتبر والمختلف ونهاية الاحكام والذكرى وكشف الالتباس والدلائل وحكي بل في الروض
ان روايات التنجيس في الطيور اكثر ولعله لا خلاف بينهم في ان حال الطير ما جرى وذهب جماعة
من اصحابنا الى طهارتهما وهو المحكي عن الجعفي والحسن والصدوق في الفقيه وفي الوافي
وفصل الشيخ في المبسوط بين بول الخشاف وغيره فقال بالنجاسة في الاول دون غيره والحق الاول لعموم
عموم الصحيحة المتقدمة وهي قوله اغسل ثوبك من ابوال كل ما لا يؤكل لحمه وهي وان
كانت واردة في خصوص البول الا انه لا فارق في المقام بينه وبين الخرء
وقد حكي الاجماع عن المناهج عليه على نجاسته دون ما بوله نجس مضافا الى امارة
عمار الساباطي عن الصادق قال خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه ولكن كره اكله لانه استجار بك

في بيان ابوال الطيور الغير المأكوله اللحم وخرئه

فان الظاهر من قوله هو مما يؤكل لحمه التعليل لعدم البأس بخرئه فيدل بالمفهوم على وجود
البأس مع عدم كونه مما يؤكل ولا ينتج القائلون بالطهارة بالموثق كل شيء يطير فلا بأس بخرئه
وبوله وفي الخبر ولا بأس بدم البراغيث وبول الخشاشيف في اخر سئل عن الصلوة
في الثوب الذي فيه ابوال الخشاشيف ودماء البراغيث قال لا بأس والجواب عن
الاولى فبانها معارضة للصحيحة المتقدمة معارضة العامين من وجه فلا بد من ترجيح احدهما
من مرجح وهو في جانب الصحيحة متحقق باعتبار السند والشهرة والاحتياط ويشكل ان مورد
التعارض انما هو الخشاف اذ ما عداه من انواع الطاير لا بول له على الظاهر ولا يمكن ان لا يعلم
في غيره لعدم القول بالفصل لحصر النجاسة البيلط فيه فيبقى التعارض في غيره بين عموم الموثق
المذكور ومنطوق روايتها وهو مع كونه احض مطلقا معتضد بالشهرة والاحتياط فرجح
على عموم الموثق مضافا الى مفهوم موثقة عمار كلما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وقريب منها
موثقة عبد الله بن بكير الآتية والحاصل ان روايات التنجيس اكثر من اخبار الطهارة
مع انه ذكر في الذكرى ان احدا لم يعمل برواية ابي بصير يعني الدالة على طهارة بول الطيور
ومن هنا يقع من قد وردت روايته لما دل لا يعول عليها انه ذكر في الطير طاهر مطلق والمحكي المعول
عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي تقتضيه اخبارهم التي
اجمع عليها وكان عجب الشيخ على نجاسة الخشاف عموم الصحيحة السابقة وروايته داود الرقي
عن الصادق قال سألته عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل ثوبك وفيه
منافات لما قررناه واعلم ان النظر الظاهر مما كان ظاهر اصحاب الشيخ حمل الفرخ وما
يطير منه لمانع لازم او مفارق وبه يحمل ما تقدم من الدجاج والنعام وانا اشير الطيران في الجملة
بول الرضيع قبل ان يأكل الطعام فالمشهور نجاسته بل عن السيد نقل الاجماع عليه وهو الاقوى
وحكي عن ابن الجنيد القول بطهارته ويدل لنا ان عموم الروايات السابقة واطلاقها متناول له ولا دليل
على الاخراج حجة ابن الجنيد الخبر لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج

من منافاته لها او لبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين والجواب ان الرواية المذكورة مع ضعفها في نفسها او عن معارضة الروايات السابقة لا دلالة على المدعى اذ نفي وجوب الغسل لا يوجب نفي النجاسة للاكتفاء في رفعها بالصب على ان الظاهر قوله قبل ان يطعم قبل ان ياكل الطعام دون اعتياده والتعدي فيه لتحمل الثالث بول الدواب الثلث وارواثها طاهرة في المشهور وهو المختار خلافا للشيخ في بعض الجنيد والشيخ في النهاية ذهبا الى نجاستها وذهب جمع من المتاخرين الى نجاسة البول فقط دون الروث لنا بعد الاصل صريح الاخبار المستفيضة منها في الدواب ان عمار جماعة الذي يبول ورواثت فيضرب بيده او رجلها فينضح على ثوبي فقال لا باس به وفي اخر انما في جيادة وفعلها حماره فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على الصادق فاخبرناه فقال ليس عليكم باس ومنها ان الروث يصيب به وهو رطب قال ان لم تقذره فصل فيه الى غير ذلك من الاخبار وفي بعضها بجواز تطيين المسجد بالطين المطروح فيه السرقين وحمله على تطيين خارج المسجد بعيد مضافا الى الاخبار الآتية الدالة على عدم وجوب الغسل منه ولا بما ما كولة اللحم وفي موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه ونحوه في زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء ما كل لحمه احتج الاخرون بظاهر جملة من الاخبار منها الصحيح عن رجل يصيبه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا فقال لا تغسل بول الفرس والبغل والحمار واما الشاة وكل ما يوكل لحمه فلا باس ومنها الاخبار بروث الحمير ولغسل ابوالها وفي اخر لا ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك قال قلت فانه قال فهي اكثر من ذلك وغير ذلك والجواب ان هذه الاخبار محمول على استحباب التنجب جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار وربما يستانس عليه بظاهر الرواية عن الرجل يصيبه بعض ابوال البهائم انغسله ام لا قال اغسل بول الفرس والحمار وتنضح بول البعير والشاة وكل شيء يوكل لحمه فلا باس ببوله واما موثقة سماعة عن بول السنور والكلب والحمار والفرس فان كان كابوال الانسان فمع كونها مضمرة فقد مر في الجلل المذكور الثالث في ذرق الدجاج الغير الجلال فلا اشكال على طهارته وهو الاقوى للاصل وعموم الاخبار الدالة على طهارة خرء ما ياكل لحمه منطوقا ومفهوما وقد مر

ورق

وعن التهذيب في المسعود والنهاية والخلاف القول بنجاسته لخبر فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز فيه الصلوة فكتب لا والجواب ان هذه الرواية مع ضعفها بالاضمار ضعيفة السند فان راويها فارس بن حاتم القزويني وهو ممن اطبقوا على تضعيفه حتى ان الشيخ قال فيه غال ملعون وقال انه فاسد المذهب وعن الفضل بن شاذان انه من الكذابين الفاجر ومع ذلك فهي الرواية المذكورة موافقة لمذهب ابي حنيفة فيمكن حملها على التقية فائدة ان لا دلالة لا اطلاق ظاهرا في طهارة بول ما لا يوكل لحمه مما ليس له نفس وطهارة خرئه وتردد فيه المحقق في المعتبر والخلاف ثم استظهر الطهارة ولعله لعموم ما دل على نجاسة ذلك مما لا يوكل لحمه وان خبرا بعمومه لما لا نفس له غير واضح لا سيما بعد عدم صراحة كلام الاصحاب عليه مع ان طهارة البعض كخرء الدواب غير معلوم بالعرف لما في النجب عنه من الحرج الواضح مع انه مما تعم به البلوى فلو كان نجسا لشاع ذكره في الاخبار ولم يكتف في بيانه بمثل هذا العموم الذي لا دلالة له عليه على ان المفهوم من تلك الاخبار نجاسة بول ما لا يوكل لحمه وخرئه وهو ظاهر في ما له لحم ولا يوكل لان ينصرف السالبة يصدق باعتبار عموم المحمول فقط دون الموضوع وان صح بحسب العقل وجرى عليه مصطلح اهل الميزان ولا خفاء في ان مثل الذباب والخنافس كما وقع التمثيل بهما في المعتبر مما لا لحم له فيخرج عن مورد تلك الاخبار الثانية المدار في البول والغائط والخرء على ما يسمى باحدهما فلو خرج من احد السبيلين ما لا يسمى باحدهما لم يحكم بنجاسته من غير الجهة ولا عبرة بالخروج عن المعتاد بل الحكم بنجاستها مع تحقق الاسم من اي جانب خرج بل الحكم بنقضها للطهارة وقد سبق في الطهارة اعتبار الخروج عن محلها فلا يحكم بنجاستها ما دام في الباطن ويطهر الثمرة فيما اذا اصابه شيء في الباطن وخرج نقيا كالة الاحتقان وما يراق فيها من الدواء اذا خرج مجردا او النواة والحصاة ونحو ذلك فانه لا يحكم بنجاستها على ما ذكرناه ومنها مني ذي النفس السائلة سواء كان ما كولا او لا وسواء كان انسانا او غيره والحكم بنجاسته بالتعميم المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب ظاهرا عدا بعض المتاخرين كصاحب المعالم في مني غير الانسان فانه تردد فيما يظهر منه وقوع تامل

في حنفي

وفي التذكرة وهي نسب الحكم بالتعميم الى اصحابنا وفي كشف اللثام حكي الاجماع عليه والاصل في ذلك الاخبار الدالة على وجوب غسل الثوب الذي يصيبه المني وانه ان عرف مكانه غسل والا غسل كل الثوب وقد عرفت مما حققنا سابقا ان المستفاد من الامر بالغسل النجاسة وما ورد في شواذ الاخبار مما يدل بظاهره على طهارة المني مطلقا او ذلك كلها فاما مطروح او محمول على التقية لموافقته لمذهب بعض العامة او مؤول والاخبار المذكورة وان كانت ظاهرة في مني الانسان لان الاصحاب منهم ومما هي كان في حيض سائله وربما كان في بعضها اشعار بذلك كصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله انه قال ذكر المني وشدده وجعله اشد من البول فانه ربما يدل على انه مني كل حيوان اشد من بوله وقد ثبت سابقا نجاسة بول غير الماكول فيثبت نجاسة منيه ونتم الكلام في الماكول بالاجماع المركب وما يمكن ان النجاسة لا يحتمل الشدة والضعف والمراد بالتشديد التنبيه على عسر زوال مثل التاكيد في المبالغة في غسله وضعيف لمنع عدم احتمال النجاسة لذلك وحمل التشديد على ما ذكره بعيد نعم ربما يشكل حمل التشديد على ما ذكره عدم الاكتفاء بغسل الثوب منه مرة ومن البول مرتين لان في التشديد باعتبار قوة اثاره المترتبة عليه لا عسر زوال الحكم واما ما ورد في الموثق كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وفي اخر وان كان مما ياكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز فمحمول على غير المني جمعا لما تقدم مضافا الى الاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام واما مني ما لا نفس له فلا ريب في طهارته وتردد فيه في المعتبر ويع وهي مع الميل الى الطهارة ولا وجه له للاصل السالم عن المعارض والاطلاق المنوع الاخبار كما عرفت سيرتها الى مني الانسان وبعد ما عرفت الشهرة وانضمام الحكية بتعدي الى مني غيره مما له نفس سائلة فيبقى غيره مما ليس له نفس سائلة مجردا عن دليل يقتضي نجاسته ومنها الميتة من ذي النفس السائلة انسانا كان او غير انسان ما كولا كان او غير ماكول ولا خلاف في نجاستها وعليه الاجماعات المحكية ويدل عليه النصوص المتظافرة منها الاخبار الآتية فيمن مس الانسان ومنها الواردة في ماء البئر اذا مات فيها انسان او ما فيها او طار او بقرة او جمل او سنور او حمامة

في نسخة

او دجاجة او فارة او غير ذلك ولا شك في ان المحل من علمهم بنقضها لما بالملاقاة ومنها الصحيح اذا وقعت الفارة في سمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وقريب منه صحيحة الحلبي وصحيحة سعيد الاعرج ومنها ما ورد من اهراق المرق لقصعة الذي طبخ فيها فارة وغسل اللحم ومنها ما دل على نجاسة الياب الغنم التي تقطع منها ومنها الصحيح التي والالبان والنفحة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه الى غير ذلك وهذه الاخبار وان امكن المناقشة في دلالة بعضها لكن بعد انضمام بعضها الى بعض واعتضادها بالاجماعات المحكية وعدم وجود المخالف ينهض حجة على المقصود ومنه يظهر ضعف استشكال صاحب المدارك في نجاسة ميتة غير الانسان لعدم نص صريح فيها واما ميتة الانسان بعد المعصوم الشهيد ومن وجب قتله فاغتسل قبله وقتل بذلك السبب فلا خلاف في نجاسته بعد برده وقبل تطهيره وعليه الاجماعات المحكية ويدل عليهما رواه الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب وفي اخر في الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه وقول صاحب المفاتيح بان نجاسة الميت خارجة من محل الخبث الباطني ومن ثم ما يوجب غسل الملاقي فسادا لا الميت النجس واستشهاد فيه بانه لو كان نجسا لم يقبل التطهير مردود بان احكام الشرع توقيفية وليس للاعتبار مدخل فيها واما ما قبل البرد فهو بعد الموت وقبل برده ففي نجاسته وعدمه قولان فالاول لجمع منهم العلامة في التذكرة والقواعد والروض وكشف اللثام والرياض والثاني عن الذكرى والدروس والمدارك والحدائق وعدم النجاسة والاول اقرب لاطلاق الروايات المتقدمة مضافا الى صريح ما رواه الطبرسي في الاحتجاج والشيخ في كتاب الغيبة من التوقيع الخارج عن الناحية المقدسة جوابا عن مسائل محمد بن عبد الله الحميري اذا مسه في هذه الحالة يعني حال وجود الحرارة فيه كما يظهر من السؤال لم يكن عليه الا غسل يده

احتج الاخرون بالاصل وبان النجاسة ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل لمس النجس وبعليه القطع
بنجس الموت قبل البرد وبصحيح اسماعيل بن جابر قال دخلت على الصادق حين مات ابنه
اسماعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت
بعدما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد وفي اخرى
من مس الميت عند موته او بعد غسله والقبلة ليس بها باس والجواب ان الاصل مقطوع بما مر
من الحجة والملازمة بين النجاسة ووجوب الغسل ممنوع وعدم نجس الموت قبل زوال الحرارة غير
معلوم لشهادة العرف واللغة وليس ايضا بمقتضية لاحكام كوجوب العمل على زوجته واشتغال
اموال الى ورثته ونفوذ وصاياه وغير ذلك في تركته ونفي الباس في الصحيحة الاولى انما هو بالنسبة الى الغسل
لا الغسل لقرينة سبق ذكره في السؤال ونفي الباس في الصحيحة الاخرى او يحمل مسه عند الموت على قبل
جمعا بينها وبين ما مر دليلها الاولى نجاسة الميت كساير النجاسات لا تتعدى الى ملاقيها الا برطوبة
وفاقا للمحكي عن الذكرى وجامع المقاصد ومجمع البرهان وكشف اللثام والحدائق والرياض وخلافا
للمحكي عن اكثر كتبه والشهيد الثاني في الروض وان قال لنا بعد الاصل عموم موثقة ابن بكير
عن الصادق كل يابس ذكي احتجوا باطلاق قوله في الروايات المتقدمة ان تغسل ما اصاب ورواية
التوقيع المتقدمة اذا مسه في هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده والجواب انها محمولة على صورة
الاصابة والمس برطوبة جمعا واما ميتة غير الادمي فما ذكره على تعدي نجاسته بالملاقاة او لوح
البيوسة لمرسل هل يحل ان يمس الثعلب او الارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن
اغسل يدك وتضعف بعضه بالارسال ان الغسل فيه ليس من جهة النجاسة لذكر مسها حيا
فيحمل على الاستحباب مضافا الى الصحيح في الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلاة فيه قبل
ان تغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس وفي اخر في الرجل يقع ثوبه على كلب ميت
هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان تغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس وفي اخر في الرجل
وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي ولا باس الثاني كل حيوان الانسان كما لا ينجس بالموت

دالاتر

ولا فرق في ذلك بلا خلاف الاشياء التي فيه فيحكم بنجاسة العقرب مع الموت لما في الموثق
سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه
قال كل ما ليس له دم فلا باس وفي رواية لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وفي اخرى
لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس وفي اخرى كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب
والخنافس واشباه ذلك فلا باس وفي اخرى عن العقرب والخنفساء واشباه ذلك يموت
في الجرة والدن يتوضأ منه للصلاة قال نعم لا باس به احتج الشيخ بما رواه ابو بصير عن ابي جعفر
قال سالته عن الخنافس تقع في الماء اتوضأ منه للصلاة قال نعم لا باس به قلت فالعقرب
قال ارقه والجواب انه محمول على الاستحباب بشهادة ما مر من السم الثالث لا ينجس بالموت
ما لا تحله الحياة وهو ما عدا العظم ومنه السن والظلف والظفر والقرن والحافر والشعر والوبر
والصوف والريش والبيض اذا اكتسى القشر الاعلى وطهارة هذه الاشياء من نجس
العين مما لا خلاف فيها وقد حكي الاجماع عليها ولا فرق في ذلك بين الحيوان الماكول
وغيره ويدل عليه ما ذكرنا وصحيحة الحلبي لا باس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف
ليس فيه روح فان المستفاد من التعليل طهارة جميع ما عدا الصوف مما لا روح فيه مضافا الى ما دل
على طهارة عظام الفيل والبيض والشعر والقرن والناب والحافر من الميتة ثم لا فرق بين
بيض ما يؤكل لحمه وغيره وحكم بنجاسة بيض الميتة من غير ماكول اللحم ضعيف لمخالفته الاصل
باطلاق الاخبار المصرحة بطهارة البيض من غير تقييد ولعل مستنده ان البيض من اجزاء
الميتة وقوله في الميتة لا ينتفع منها باهاب ولا عصب وكلاهما ضعيف لمنع الجزئية والمراد
الروايات الاجزاء ولم نطلع قائل به غيره ممن تقدم عليه ومن تاخر عنه واستثنى منها الانفحة
بكسر الهمزة وفتح الفاء والحاء المخففة او المثقلة بلا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في طهارتها
من الميتة وان اختلفوا في تفسيرها فقيل هي كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل فهو كرش
وبه صرح في الصحاح وقيل هي لبن مستحيل في شيء اصفر في جوف السخلة الرضيعة من كل ذي

كرش يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن وهذا صرح في القاموس وحمل تفسير الجوهري
بها بان الكرش على السهو وعكس الجمع بحمل الكرش في كلام الجوهري على الشيء الاصفر المتحول
من اللبن وكيف كان ويدل على طهارتها النصوص منها الصحيح سالته عن الانفحة تخرج من الجدي
الميت قال لا باس به وحسنة زرارة او صحيحه قال كنت عند ابي عبد الله واذا سائل سال عن الجبن
من الميتة والانفحة من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة فقال هذا ذكي وغير ذلك
وهل يختص الحكم المذكور بالحيوان الماكول وبعيدا عن غيره وجهان بل قولان من اطلاق النص
ومن انصرافه الى الماكول لانه المتعارف والثاني اظهر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين
بل ربما كان الاقتصار على الانفحة للجمل والجدي لما في الصحاح الجوهري لما بهما في وجوب غسل ظاهرها
والظاهر الفصل فان الحكم بنجاستها قولان من اطلاق النص مع ورودها في محل البيان
ومن انها ملاقية للميت برطوبة فينجس وعدم التصريح بالغسل في الاخبار لعله لاحالة الى الوضوح
وهذا اقوى ثم ان جماعة استثنوا اللبن الميتة فحكموا بطهارته ونسبه في كشف اللثام الى المشهور
بل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب ابن ادريس والمحقق في كتبه وغيرهم لنجاسته ونسبه في
المنتهى الى ابن ادريس الخلاف بين المحصلين من اصحابنا ويدل على الاول بعد الاصل صحيحة
زرارة ان اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به الخبر وحسنة حريز عليه اقبل
اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف الى ان قال فهو ذكي وفي الموثق عن السن من الميتة
واللبن من الميتة والبيضة من الميتة والانفحة من الميتة فقال كل هذا ذكي وفي المرسل عشرة اشياء
ذكية وعد منها الانفحة واللبن ويدل على الثاني رواية وهب عن جعفر عن ابيه ان عليا
سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال علي ذلك الحرام محضا والفراية وكلما كان النجاسة للصوف
وان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن لا باس به ولا يتعدى الى غيرها ولم يذكر اللبن فيها
ولانه مايع لاقى نجسا وهو ما حل فيه من الضرع لانه مما تحله الحياة قطعا فتنجس ويمكن الجواب بضعف
الرواية وعدم مقاومتها لما مر من الاخبار الطاهرة ومخصص لعامة كما ادخل مثله في الانفحة

التالي

ان يكن اماته مخلها الحي والاحتياط في المقام مما لا ينبغي ان يترك واستثنى بعض الفارة المسك
ولا ريب في طهارتها اذا انفصلت من الظبي بعد تذكيته واما الاشكال في طهارتها اذا انفصلت من الحي
او الميتة فقيل بطهارتها مطلقا ونسب الى الاكثر بل ظاهر التذكرة الاجماع عليه وصرح بطهارتها
المنتهى في موضع وخصصه في موضع اخر بما اذا انفصلت من حي او بعد التذكية واستقرب نجاستها
ونجاستها باستها برطوبته من المسك اذا اخذت من الميتة وخالف ذلك في ذلك الاحكام فاستقرب الطهارة
مع لينها والذي وقفت عليه من اخبار الباب واتيانا مما يصح على جعفر في فارة المسك يكون مع
من يصلي ويكون في جيبه او ثيابه فقال لا باس وفي اخرى مكاتبة عبد الله بن جعفر في فارة المسك
تكون مع الرجل وهو يصلي ومعه فارة المسك فكتب لا باس به اذا كان ذكيا واحتجوا
بالاطلاق الاول على مذهب الاكثر وربما تمسك بعضهم باطلاق الثانية لان الظاهر من قوله
اذا كان ذكيا خلوها من نجاسة خارجية ولكن اولا ان السؤال لم يقع من الطهارة بل عن الحمل في الصلاة
ولذا صرح كثير بجواز حمل النجس في الصلاة اذا لم يكن مما تتم فيه الصلاة فغاية الباب ان يدل الرواية
على جواز حمل هذه الجلدة بالخصوص اذا كانت غير ذكية في الصلاة وهو لا يستلزم الطهارة
مع ان الظاهر من الرواية الاخيرة اشتراط كونها ذكية اما لان الظاهر ان الذكي كالشيء المجموع
الحيوان اكلا لنسبته الى العامة اولا ان معناه اذا كان طاهرا وانما يكون طاهرا اذا كان ماخوذا بعد التذكية
بحسب ما دل عليه من الادلة السابقة فيكون الماخوذ بدونها غير ذكي ممنوعا من حملها في الصلاة
مع ان الغالب اخذ الفارة من ايدي المسلمين واسواقهم فيبنى على تذكيتها وطهارتها كما في ساير
اجزاء الحيوان مما يوجد في ايدي المسلمين من اللحوم والجلود نعم لو ثبت في المقام شهرة قوية امكن القول بتخصيص عموم
ما دل على نجاسة جميع اجزاء الميتة وجميع ما يقطع من الحي او في اطلاقه فيبقى اصل العدم سليما عن المعارض
يجب الغسل على من مس ميت الانسان الادمي بعد برده وقبل تغسيله بلا خلاف يعتنى به
ولم يقف ذلك على مخالف الا المرتضى على ما حكي عنه من مصيره في شرح رسالته والمصباح الى الاستحباب
وهو مع شذوذه مدفوع بالاخبار المستفيضة بل كادت ان تكون متواترة وسيأتي ذكر جملة منها في طي

المباحث الآتية ولا ينافي ما اظهره المرتضى من الاصل والاطلاق السنة عليه في بعض الاخبار كقوله
الغسل او تعيّنه فهو لنا واحد فريضة والباقي سنة ولا ريب ان الاصل لا يعارض النص والسنة
في الاخبار اعم من المندوب فان المراد ما ثبت بالامر في غير الكتاب وتحقيق المقام فيهم من مسائل
الاول لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الغسل بمسه قبل برده او بعد غسله ويدل على الحكم
الاول الصحيح المتقدم البل لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فاما
بحرارته فلا بأس انما ذلك اذا برد مضافا الى ان لفظ الغسل في القسم كما هو الظاهر الغرض ذلك
وعلى الثاني قوله ولا بأس ان يمسه بعد الغسل ويقبله ويدل عليه مفهوم الصحيح اذا انما
بل لحيد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك في القسم اشتراط كمال الغسل في كفاية
كمال الغسل عضو في سقوط الغسل بمسه قولان منشأهما حصول وظيفة العضو والاصل
لحصول وظيفة غيره في محله والاول لسقوط الغسل بمس في تعيين الاجزاء وان كمل اغسالها
ولا بالنسبة الى القطعة التى يجب غسلها بعد كمال الغسل مع الثالثة فانه راجع تحت
الاخبار الدالة على وجوب الغسل بمس المستيقن بالاصل البراءة ومن عدم وجه الوجوب
حصول الغسل كاملا مع ان ظاهر النص انا شرط الغسل به ولاسيما انما لكونه موجبا
للغسل بالمس للثلاثة في المذهب محل البحث ولعل هذا اقرب والحجة امارة الاول الحجة
التفكيك بين طهارته وبين وجوب الغسل بمسه اذ لا دليل على الملازمة مع انا نقول
التفكيك في حالة البقاء الحرارة والوجه طهارة العضو بكمال الغسل بعد عدم
ان ارتفاع الحدث من بعض العضو لا ينافي ارتفاعه من بعض آخر بخلاف وجوب الغسل
ولولا الاتفاق على ذلك لامكن القول ببقاء الحدث الى كمال الغسل الكل لان حدث الموت
ليس كسائر الاحداث يرتفع بالغسل بل بالغسل فجاز ان يكون سقوطا بكماله الذي من الثلاثة
المراد

ولو مس قطعة مما ابين من الانسان حيا او ميتا فان كان فيها عظم وجب الغسل بالمس المعزز
في مس الميت على المشهور من الخلاف الاجماع عليه وعن المعتبر انه مال الى العدم ووجوب الغسل
ودل عليه صاحب المدارك الارسال المنجبر اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه
انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه
الرضوي وان مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم
يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه واما قطعة المبانة من غير الانسان فانه لا غسل بمسها
من ... يعرف ما بين الاتحاد ... وعليه يضبط الحكم المنصوص في النص
كالصحيح ما اخذت الحبالة فقطعت منه فهو ميتة وما ادركت ما سائر جسده حيا فذكه
وكل منه وفي آخر ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فانه ميتة وكلوا ما ادركتم
حيا وذكر اسم الله عليه الى غير ذلك من النصوص الآتية في كتاب الصيد والذباحة
وفي الجسد من الحي ... في الناب الثاني قطع وهي احياء انها ميتة وفي آخر قطع
ناب الغنم قال لا بأس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ... في كتاب على انه اقطع منها
... ولا ينتفع بها وغير ذلك ... الكلام في الناب ... المسائل ... المفصل الى
... النجاسة في القطعة المبانة من الميتة ... الجزء الكلي في الحكم ولوجود سبب التنجيس
الموضحة الآتية ... واما الاول ... انا الحكم لما علم حال
الاتصال فلا يتعدى منه كما حال الانفصال ... في الاجزاء الصغار
... مثل البثور ... القطعة المبانة
عليه اما الاجماع فواضح واما الاخبار فلان الظاهر من قوله ما اخذت الحبالة ... فرجا انه ذكر مع انا فرض
... الاجزاء ... الطهارة واما الوجه
الاعتبار ... عليها ... الاجزاء التي ...
عنها ... حال الاتصال ... قبل زوال الاثر ... عنه كالراجح بانفصالها

في ما بان المنفصل كالنجاسة هو احوط ونقل ... على طهارته بما يلزم العسر والحرج وهو كما ترى ومنها
المنصوص كالصحيح ... بكونه الثالول في الجراح هل يصلح ان يقطع وهو في الصلاة او ينتف
بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يخف ان يسيل الدم فلا بأس وان تخوف ان يسيل الدم
فلا يفعله ... ان القطع قد يكون مع رطوبة لاسيما في الجرح فانه يشكل ... الباطن ... ذكر
الاستفصال دليل على عدم ... واعترض بان السؤال انما عن طهارة المقطوع ونجاسته
بل عن كون هذا الفعل في الصلاة من المنافيات وعدمه ولا يخفى ان في تعرضه لعدم السيلان الدم وقطعه
ذلك فلم عرفت ان الشعر كغيره مما لا تحله الحياة ... طاهر فان احتجت اليه فلا اشكال وان
اخذ بطريق القلع من الاصول وجب ازالة ما اتصل به من الرطوبة لانها ... الملاقاة فلا يجب
التطهير ... موضع الملاقاة من الشعر ... في النهاية ... الطهارة بنتف الحد
دون القلع وهو ضعيف على ما ذكرناه ومنها الدم المسفوح من ذي النفس قليلا او كثيرا
ولا خلاف في نجاسته الا ما يحكى عن ابن الجنيد من مصيره الى عدم نجاسة ما نقص عن سعة
الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى الا الحيض وقال الصدوق في الفقيه
كان الدم دون حمصة فلا بأس بان لا يغسل الا الحيض ... على العفو
عن المقدار المذكور في الصلاة ... المستند على القول المختار وقوله ... وربما
... المسفوح ... الظهر كونه نجسا ... الى الاخبار المستفيضة في بعضها
... الصلاة اذا كان في ثوبه الدم وقد ... مع ... الاخبار ... طرح
او حمل ... الصلاة فيه ... تام ... لا يعفى ... فلا ريب في طهارته ولا نعرف في ذلك
خلافا ... عليه بعد الاصل لزوم العسر والحرج في التجنب ... دم البراغيث والبق والسمك
ونحوها ... بعض النصوص من النص على عدم البأس بدم البق والبراغيث ... المستند على نجاسته
اليس الاطلاق للدم في الاخبار وهو موهون باطباق الاصحاب ظاهرا على خلافه ان لم يكن
اجماعا ... الحجة فيها فيبقى اصل الطهارة سليما عن المعارض ثم المراد بالدم المسفوح

... الدم

ما عدا الدم المتخلف في اللحم والعرق فانه لا خلاف ظاهرا في طهارته وحليته ويدل عليهما ...
فان تقييد الدم بكونه مسفوحا يدل على عدم حرمة غير المسفوح وهو يستلزم الطهارة ولعدم
امكان التحرز عنه اذ لا ينفك عنه الدم ما بقي الطين الدم المتخلف في اعظم اللحم ...
اللحم والعرق بالذكر مبني على الغالب بعضهم بالمتخلف في الذبيحة نعم ينبغي ان يستثني
من ذلك ما لو انجر عضو منه او اعترف ... ادى الى احتباس الدم فيه فانه يلحق
بالنجس ... الوضوح ... المجاهدة لمقبل الدم في محاله ولم يخرج منه على حسب
طبعه فان الدم المتخلف حينئذ يكون نجسا اذ المراد بالمسفوح ما شأنه ان يكون مسفوحا واما
العلقة من ذي النفس فقد صرح كثير منهم بنجاستها لانها دم الحيوان ... الخلاف الاجماع عليه
في ... على ذلك الاخبار الدالة على نجاسة الدم مطلقا كالمعتبر ... الباب ثوبه جنابة
او دم قال ان علم انه اصاب ثوبه جنابة او دم قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد
ما صلى ... فان الاطلاق الدم في هذه الاخبار يقتضي نجاسة
كل دم خرج ما ... بالدليل وبقي الباقي وفيه العلقة ... الدم الذي يوصف في ...
في طهارته ونجاسته قولان ... الجامع ... العلقة ...
انه تأمل في نجاسته في الذكرى ... والعلقة على ما ...
عدم الفرق بين الدم المتكون فيها قبل الخروج وبعده ويمكن التمسك على الطهارة ...
الاخبار ... الى وجوب ... مع انه ... البلوى ... الظهر اطلاق
الدم في الاخبار دم الحيوان والبيضة ... لانها لا تكون فيها خارجا ... العالم ...
المبل الى ... الوصف فانه ...
في محله ... فانه يجعل ان يكون ... العالب
او للاحتراز عن خصوص المتخلف ... ثوبه دم او ... كونه من النوع الطاهر
او النجس ... على طهارته للاصل ... الى الخلاف ...
دم المسفوح ... على نجاسته دم ذي النفس ... النجاسات هنا ... ودم المتخلف في الذبيحة ...

في بيعائه

واما الدم المتخلف من المأكول مما يقع عليه الزكوة بعد الذبح فلا خلاف في ... وهو حلال ... لان حلية المتخلف تابع لحلية ... لم يحل ... بكون الدم المتخلف ...
ع

والبيضة التي ... البيض

في الكلب والخنزير

القول بالنجاسة لاطلاق الدم في الاخبار السابقة فيخرج عن معلوم الطهارات بالدليل فيبقى الباقي
وضعفه ظاهر لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ومنها الكلب والخنزير ولا خلاف
في نجاسة البري منهما وقد حكي عليه الاجماع غير واحد وفي الاخبار في بعضها اخبث ما خلق الله الكلب وفي آخر
رجس نجس وما ورد في سور الكلب قال لا والله انه نجس وفي الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام
ثوبك الا ان يكون فيه اثر فيغسله وما في الروايات من الاخبار وغيرها وما اولته واما البحري فالاكثر على
طهارته للاصل وخروجه عن اطلاق ومطلقه وهو ايضا دليل ان كلب الماء ليس بكلب
ورد بانه مجاز لعدم التبادر وموضوع لفظ يحمل على معناه المعروف ولو سلم الاشتراك
في الجواب بما تقدم من بعض اصحابنا انه احتمل نجاسته لنجاسة البري من الخنزير وقيل ان كلب
الماء هو الخز ورد بانه على الصحيح سأل ابا عبد الله رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس به بأس
فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله اذا خرجت
من الماء تعيش خارجا من الماء فقال الرجل لا فقال لا بأس والعبرة في بالاسم فلو نزى كلب على
كلبة فتولد وعلق حكم التابع وغيره ولو نزى طاهر على كلبة او خنزير احكم بنجاسته
والاقرب الحاق الولد بالنجس ليخرج عن حكم الطاهر او النصف لا من حيث
اوصبيا لا من حيث الحاق النصف او الاشبه بالاب ولعل الالحاق بالاحكام الجموع والحكم العرفي
في لتابع الابوين والقاعدة والوجه والاكثر على طهارته وذهب بعض القدماء الى نجاسته
لما نقل في الصحيح عن قتل الفارة والهرة والغنم والبقرة والحمار والجمل والبغال والوحش والسباع
فلم ار بشيء منها الا الكلب فقال لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله
الحديث وما رواه عن العصابة في حديث الوزغ يقع في الماء فلا يموت فيه انه يتوضأ منه للصلاة
قال لا بأس والعصابة على ما في القاموس ويكسر الرجل الحديث الى غير ذلك اخبح الاخر
في الفارة الرطبة قد وقعت على الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها
وما لم تره انضحه بالماء وفي آخر في الفارة والكلب اذا اكلا من الخبز او شماه ايوكل قال يترك

في المسكرات

ما شاء ويؤكل ما بقي وفي قرب منه رواية اخرى وفي اخرى عن الحيوان ان يمس الثعلب والارنب
من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي اخرى عن الفارة والوزغة يقع في البئر قال
ينزح منها ثلث دلاء والجواب ان هذه الاخبار مع قصورها لانه بعضها محمولة على الاستحباب
جمعا بينها وبين ما يعارضها منها والمسكر المايع بالاصالة على المشهور بل كاد ان يكون اجماعا
بل عن الناصرية والغنية وغيرهما الاجماع عليه خلافا للحكي عن الصدوق وابن ابي عقيل والجعفي
من القدماء والمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة من المتأخرين لما ظاهره الامر بلى امر
جامد حيث قال ان الرجس يعم النجس وانما اطلاق الامر بالاجتناب بتفسيل النجاسة او لا معنى
للنجس الا ما وجب الاجتناب عنه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان الرجس في اللغة لا يختص بالنجس
الشرعي مع انها محمول على الانصاف والازلام لنفيه ولا قائل بنجاستها واستعماله في القدر المشترك
بين النجس وبين غيره لا يفيد نجاسة الخمر واما في الثاني فلان الظاهر من اجتناب الخمر في الآية
الاجتناب عن اكلها ولو سلم فالقائل بالنجاسة لا يوجب الاجتناب عنها بنفسه ولا سلم لجواز
مباشرة الخمر وان وجب من التراب عنه والحجر وطلب الطهارة والاجتناب عنها مع عدم
التمكن من الازالة وجوبا او ندبا والمعتمد في المقام هو الاول الاجماع والكتاب والسنة
وقد عرفت الاول واما الاخير فكثير منها ما ورد فيه الامر بغسل الثوب الذي اصابه الخمر اذا
والامر باعادة الصلاة لو لم يغسله وصلى فيه وهي كثيرة مذكورة في كتاب الطهارة واما القائل
بالطهارة فقد احتج بجملة من الاخبار بعد الاصل كالصحيح عن الحسن بن ابي سارة قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام انا اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا بأس ان الثوب لا يسكر
والمروي عن ابن بكير في الموثق قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب
قال لا بأس والمروي عن قرب الاسناد عن ابي عبد الله عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي اغسله
او اصلي فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله انما حرم شربها وفي هذه
الاخبار لا تقاوم ما دل على النجاسة مما مر وحمل اخبار الطهارة في جمل المتن على التقية من الامراء

والوزراء وجمال من يحتاج الى العامة مع حل فيه بل ربما اتم بعض امرائهم بالناس وهو سكران فضلا
عن ان يكونوا يسعلونها بل فيه لنفي الحبس بالماء للخاصة والعامة على نجاسة الخمر الاشربه منهم
ومنهم لم يعتد بالفريقين مما لا غبار عليه مع عدم الاشكال في حمل الاخبار على التقية بان
اكثر العامة قائلون بالنجاسة ولم ينقل الخلاف في ذلك الا عن شذوذ منهم كداود وربيعة والليث
فليس حمل اخبار الطهارة على التقية باولى من العكس بل العكس اولى لما عرفت من مخالفته
الجمهور والا فرق فيما ذكرنا بين المايع بالاصالة او بالعرض لاطلاق الادلة وكذا الجامد
هنا الا ان الاصل عدم شمول الحكم للمايع بالعرض والجامد لعدم وجود خلاف فيه
في طهارته للاصل والعموم السالمين عن المعارض وعدم وجود مقتض للعدول عنه
فان لفظ الاصابة ونحوها في النصوص ظاهرة في اعتبار المايع وما كان مايعا بالعرض
لا ينصرف اطلاق الاصابة اليه ولا اقل من الشك فيوخذ باصل الطهارة والبراءة مع عدم
وجود خلاف فيه قال في الدروس المسكرات الجامدة ليست بنجسة وان حرمت لو جمد
الخمر او ما ذهبه لم يخرج عن نجاسته وكذا لو سال الجامد بغير ما ذهبه لم يخرج عن طهارته
ولا وجه لما يظهر من اطلاق المحقق في الشرايع وعبد الشهيد في القواعد والارشاد والدروس
والمحكي عن ظهوره من نجاسته بطاله اصالة من المسكر لكن قد عرفت ان الاقوى هو الطهارة
بل في الدلائل الاجماع عليه صريحا او لا دعوى الاتفاق وعدم ظهور الخلاف كما عن ظنه
للاخبار والمدارك في حصول الاشكال على الراجح المعتد لا على سرايح الانفعال وطينه
كما في امثاله مع احتمال ثبوت الحكم بحصول الاولى والتحقيق ما قيل انه لا اشكال كما انه يكفي في
القليل تحقق الاسكار في الكثير منه للمسكر في الصنف دون الشخص فالمسكر في بعض
حالات العنب وما ذكرنا ظهر نجاسة ساير المايعات المسكرة قال في الغنية كل مسكر نجس
والفقاع نجس بالاجماع وفي المعتبر ان الانبذة المسكرة عندنا في النجاسة كالخمر وفي الجامع
لا نعرف فيه خلافا وفي الدروس كل المسكرات كالخمر في التحريم والنجاسة لقولهم لا نا الكا

عليه السلام ما عاقبته الخمر فهو خمر وقد استدل بعض على نجاسة ساير المسكرات
بما دل على نجاسة الخمر بالمروي عن عطاء بن يسار عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله كل مسكر خمر
وكل مسكر حرام والمروي عن امالي الشيخ عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله يقول ايها
الناس ان من العنب خمرا وان من الزبيب خمرا وان من التمر خمرا وان من الشعير خمرا الا ايها الناس
انما كل مسكر ثم انه قد عرفت ان الحكم بالنجاسة متعلق على ما اتصف بالاسكار دون ما
تنبعث على نقصان العقل بالاستقلال فيخرج الاغماء الا انه يقتضي نقصا تبعا لضعف القلب
والسكر ليس كذلك بل ربما يبعث على قوة العقل فلا يحكم بالنجاسة حتى يعلم حصول الاسكار
ومع الشك يتعين الرجوع الى الاصل وهو واضح واما الفقاع فلا خلاف بينهم في كونه كالخمر
في النجاسة بل حكي الاجماع عليه جماعة من الاصحاب في حاشية المدارك انهم صرحوا بان حرمة الفقاع ونجاسته
تدور مع الاسم والغليان لا السكر فهو حرام نجس وان لم يكن مسكرا الا ان الرسول حكم بالحرمة من دون استفصال
في انه مسكر ام لا مع انه في صفاء حكمه بحرمة النبيذ استفصل وقال ان اسكر فهو حرام
ويدل عليه جملة من الاخبار بل قيل ان النبي نهى النبي صلى الله عليه الخمر ابا بكر هو الفقاع بل في بعض الاخبار
تعليل ما اصابه الفقاع والحاصل انكل من يقول بطهارة الخمر يقول بطهارته والقائلين بنجاستها يقولون بنجاسته
ولا قائل بالتفصيل ويدل على ذلك الخبر المتوجع عن الفقاع لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك
فاغسله ويدل عليه عموم السنة قوله عليه السلام هو خمر مجهول وفي انه حرام وهو خمر وفي آخر خمرة استصغرها الناس
وقد استدل بما نقل من حقيقة لاطلاقها عليه في هذه الاخبار والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو بعيد
واما ما يقال عليه من ان الخمر والسكر لما اشتركا في العلة لا يشرع الفقاع فهو بعيد بان المناسب
النقل لا يلزم مخصصا الى تمام المعنى المنقول عنه بل الاصل في الفقاع كما عن المرتضى ان يتخذ من
الشعير ولكن لما كان النوع معلقا على الشيء يطلب ذلك سواء عمل منه او من غيره مما يوجد فيه اسم
اهل الخلاف مما يسمى فقاعا حكم بحرمته تبعا للاسم الا ان يعلم انتفائه قطعا ونحوه في المدارك
حيث قال والمرجع فيه الى العرف لانه الحكم بما ثبت فيه وضع شرعي ولا لغوي وفي الحدائق المفهوم من الاخبار

ان الفقاع على قسمين منه حلال طاهر وهو ما لم يحصل فيه الغليان والنشيش ايام نبق ومنه
ما هو نجس وهو ما يحصل فيه الغليان والى ذلك اشار ابن الجنيد فيما نقل عنه في المعتبر بقوله
التحقيق ان الذي يتعلق به التحريم لو صحت به الاخبار بالمنع عنه وانه هو الذي يغلي من
حبات من مجانبه واحتلاله وان الفقاع ما لا يكون كذلك وهو حلال ... طلاق اصحابنا
القول بالتحريم وجعلهم التحريم دائرا مدار صدق اسم الفقاع ليس في محله والحاصل فيه شك
من ذلك وجب الرجوع الى اصل الاباحة والبراءة ولعل ما استعمله الاطباء في زماننا هذا
للمريض وغيره من ماء الشعير يمنع صدق عليه لعدم وجود ما اشتهر على الظاهر والحق الاصحاب العنبي
اذا غلا او انقلب وصار اسفله اعلاه واشتد بان يصير اعلاه اسفله بالخمر في الحرمة والنجاسة
لو لم يذهب ثلثاه وقد اطلق بعض الاصحاب الحكم على مجرد الغليان فقط وبعضهم على الاشتداد
وقال في المعتبر في نجاسة العصير بعد غليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه اجماع فقهائنا
ثم منهم من اتبع التحريم بالنجاسة والوجه الحكم بالتحريم على الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة
على الاشتداد والمراد بالغليان الغليان وصيرورة اسفله اعلاه وبالاشتداد الغلظ والثخانة
ولا ريب ان التحريم يترتب على مجرد الغليان بلا خلاف نصا وفتوى وانما الخلاف في النجاسة
هل يترتب على الغليان او يتوقف على الاشتداد والظاهر من كلام الذكرى وكذا الشيخ علي ان
الاشتداد مسبب عن مجرد الغليان في التحريم والنجاسة لا ان وقع في الحدائق والذي عليه الاكثر
بل المحقق هنا هو تاخر الاشتداد ان بينهما ... كما هو المشاهد بالوجدان
يغلي من نفسه او في الشمس في فصل ابو جعفر محمد بن علي بن حمزة الطوسي في الطمعة الوسيلة ان
نشيشه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره وان غلا بالنار
حرم شربه حتى يذهب الثلثان بنصفه ونصف سدسه ولم ينجس فجعل الاول مع الخمر في ... والثاني
ان هذا الحكم اعني النجاسة بعد حصول الوصفين مشهور بين الاصحاب في الحدائق انه مذهب اكثر علمائنا
كالمفيد والشيخ والسيد ابي الصلاح وسلار وابن ادريس في حاشية المدارك بل ... على النجاسة والتحريم

اجماع الطائفة الامامية الذي نقلت حكايته من مجمع البحرين للحيث ال ... فيه وبعد
واشتداده نجس حرام نقل عليه الاجماع من الامامية اما بعد غليانه وقبل اشتداده
فحرام ليس واما النجاسة فمختلف فيها انتهى وصحح في الطهارة النجس نقل الاتفاق على ان
عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر وبالجملة فالقول المذكور مشهور بينهم سيما المتاخرين
وخالف فيه جماعة وقالوا بالطهارة كالحسن بن عقيل وجعله في الرياض اقوى وفي المدارك
انه نقل عن ابن ابي عقيل التصريح بطهارته ومال اليه جملة من المتاخرين وقوافقهم
المعاصرين ثم وهو المعتمد تمسكا بالاصل السالم من المعارض وما في ايضاح النافع من
على نص يقتضي تحجيبه لا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده
ونقل في المعالم عن والده انه نجاسته من المشاهير بغير اصل وقال في الذخيرة المشهور بين
الاصحاب الحكم في التحميل العصير اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه الى ان قال ونقل عن ابن
ابي عقيل التصريح بطهارته ويمكن ترجيحه بالاصل والعمومات التي اشرنا اليه مرارا واما التحريم
فلا اختلاف فيه بين الاصحاب وحكى القول بذلك في الذخيرة عن بعض معاصريه واشتهر
في الكفاية في المرضعين وهذا اي القول بالطهارة هو الظاهر المقنعة والمبسوط والمصباح
والاقتصاد وجمل العقود والنهاية والكافي والمراسم والمهذب والاقنية والسرائر
والاشارة والجامع والنافع والتبصرة والموجز حيث ذكروا النجاسات ولم يعدوا
منها العصير مضافا الى انه صرح جماعة من الاصحاب بعدم وجود المستند للنجاسة فقال
في الغنائم واما العصير العنبي فيظهر من شرح الكركي ان اكثر الاصحاب قائل بنجاسته اذا غلى
الى ان قال وحكم جماعة من المتاخرين بانه لا دليل على ذلك واصل البراءة والطهارة
يقتضي عدم النجس كما هو مذهب ابن ابي عقيل ويرجح الاول بالصحيح المروي عن محمد بن عمار
قال سالت ابا الصحيح عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج فيقول قد طبخ على الثلث وانا
اعرف انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه وهذه الرواية بهذا المتن الاصل ... ذاهب

في تعليقه على الكافي لكن المذكور في الكافي والتهذيب منقولا عن معمر بن خلاد ... مجالس
سهو قال بل هذه الرواية مذكورة في التهذيب في مسائل القيم عن الرجل من اهل المعرفة بالحق
ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه
على النصف فقال لا تشربه ... ان تعلمه العنوان وعلى هذه الرواية اذا لا في البختج
اذ لعل الغرض من التشبيه هو بالنسبة الى التحريم المتفق عليه واما النجاسة فحالها الطهارة
الى ان يتمسك حتى يقوم الدليل على ما يجب الخروج عنه ونحن انما خرجنا في الفقاع لا اتفاق
الروايات الكثيرة كما عرفت وترتب هذا المعنى على هذه الرواية بعد ما عرفت من العلة محل توقف
وما ذكره رحمه الله في غاية الوجاهة لعدم دليل دال على النجاسة سوى الشهرة المتاخرة مع
قوله لا تشربه فيه احتمال الانقلاب الى حرمة ... الدعوى الاجماع عليه في المعتبر كذا لو وقع وغيره
الزكاة وان قلنا بالنجاسة لكن بعد الرجوع الى قولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكان
العصير قبل الغليان محكوما بالطهارة والحلية فعل ... النصوص المعتبرة والاجماع ما يدل
على زوال الحلية بالغليان واضافة بالمرجح ومعلوم ان زوال الحلية غير مستلزم لزوال الطهارة
ثم الظاهر من اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب عدم الفرق في توقف حلية العصير على ذهاب الثلثين
بين الحرمة وعدمها ومع شيء اخر غيره ويدل عليه بعض الاخبار ولا فرق في الغليان بين كونه بالنار
او بالشمس او بالهواء كما لا فرق في ذهاب ثلثيه ما يرفع الحلية والطهارة على القول بالنجاسة
ولا فرق في التقدير بين الكيل والوزن وان كان الاحوط الاخير ويطهر بالطبخ الات الطبخ وادواته
من الظرف وغيره ويطهر العامل بلزوم نجاسة العامل والاته في العامل وبالتبعية الى حين التطهير وكذا
يطهر العصير لو وصل الى محل في حال النجاسة ونحوه ولو تنجس بعد ذهاب الثلثين ثم انه لو غلى ماء جوف
العنب بالنار او بالشمس فالظاهر الحكم بالحلية والطهارة لعدم صدق العصير عليه وكذا لو وقع حبة او حبات
من العنب في ماء القدر يغلي فغلي ما في جوفها من غير ان يخرج منها فلا يحرم منها الا ما قبل الاستهلاك ويحرم وينجس
ولو غلى بعد الاستهلاك فالظاهر عدم الباس ولو سلمنا انه التلبس بهذا الحرمة والنجاسة ... الشك

يبني على الطهارة والحل واما عصير التمر اذا غلى فلم يتحقق اجماعا على الحل المصرح به في بعض العبارة
عملا بالاصل والعمومات وقد نقل الخلاف في ذلك صاحب الوافي عن الشيخ ابو الحسن بن الشيخ سليمان
البحراني والمحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي على ما يظهر من الوسائل ... في المسائل
عن جنس القول بذلك ويلوح ذلك من عبارات بعض في الحدود وفي الاول ولعل التمر اذا غلا
قبل الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ المسكر وفي الثاني واما عصير التمر فقد حلله
بعض الاصحاب ما لم يسكر وفيه ان التردد في المسئلة لا يوجب القول بوجود الخلاف بل يكون منشاه
ربما تعارض الادلة او من ضعف المستند سندا او دلالة ويؤيد ذلك ما صرح الفاضل الشيخ
احمد بن فهد في المهذب حيث قال كل حكم مستفاد من لفظ عام او مطلق او من استصحاب فهو بالاشبه
لانه ما كان مستند الترجيح التمسك بالظاهر والاخذ بما يطابق ظاهر المنقول يكون اشبه بالمنقول
فكل موضع يقول فيه الاشبه يريد هذا المعنى والاصح ما لا احتمال فيه عنده والتردد ما احتمل
الامرين ثم قال بعد ذلك وربما كان النظر او التردد في المسئلة من المصنف لمساواة الدليل
في خاطره انتهى وهذا كما ترى دلالته واضحة على ان المحقق بل غيره من الفقهاء فقد يقولون بالاشبه
او يترددون او يتوقفون في المسئلة وان كانت اجماعية ولعل مستند الشيخ المذكور ...
في العصير التمري والزبيبي الصحيح المروي عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام كل عصير اصابته
النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه قال وروي ابنه في الحسن ... اي عصير اصابته
النار فهو حرام فكلما كان واي من صيغتي العموم فمقتضاهما تحريم العصير مطلقا
عنبيا كان او غيره ... ان العصير حقيقة شرعية او عرفية في عصير العنب وان الحكم بالاباحة
العصير مخصوص بما يتخذ من العنب وان ما يتخذ من التمر والزبيب انما يطلق عليه النقيع والنبيذ
ويمكن ان يدعى ان هذه الاسماء قد صارت حقائق فيه في زمانهم من بعضهم كما اطلقوا النبيذ على
عصير العنب تارة والنقيع اخرى وما عموم المستفاد من الكليتين فانه انما هو بالنسبة الى القليل
والكثير كما لا اختلاف افراد المسلم بل العصير على معنى اللغوي بمعنى كل معصور او اي معصور

لكان فاسد الاستدلال ذلك من كل عصير اذا غلا ولم يقل به احد من الاصحاب من رضي الاجماع
سوى ما اشتهر ولا فرق في الحلية بين كون العصير مطبوخا مع غيره منفردا كما دل عليه المروي
عن ابي الحسن عليه السلام بحمله بن عيسى وكذلاترى بين العصير التمري المغلي بالنار وبين الرطب والتمر
عن غاية المرام الفرق فحلل الاول خاصة كالعنب ولم يعرف لهما خلافا واما عصير الزبيب

فی عصیر الزبیب

فالمشهور بين الاصحاب كونه حلالا في الاغاني الدروس لا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش
فحلل الطبيخ الزبيب على الاصح لذهاب ثلثيه بالشمس في الباد وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض مشايخنا
المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر انتهى وكان المراد بالنشيش
هنا السكر او ما يؤول اليه اما من العلماء او من تبعه كما هو المعروف فلينا كلامه هنا او لنقر به علينا
في اللمعة حيث قال ولا يحرم من الزبيب وان غلا على الاقوى ثم ان الشهيد الثاني في شرحها بعد الاستدلال
على هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب باصالة الحل واستصحابه ذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم
لمفهوم رواية علي بن جعفر قال وسند الرواية والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم اضعف اما النجاسة
فلا شبهة في نفيها انتهى وكان القول بالتحريم بين النجاسة في هذا المقام لعدم النص على النجاسة
العصير مطلقا وعدم القول بها الان جماعة ممن لا يقولون هيهنا الا بالتحريم ولا بالنجاسة
فيكون عدم النجاسة هيهنا اتفاقيا وقال في المسالك الحكم مختص بعصير العنب فلا يتعدى الى غيره
كعصير التمر ما لم يسكر للاصل ولا الى عصير الزبيب على الاصح لخروجه عن اسمه وذهاب ثلثيه وزيادة
بالشمس وحرمه بعض علمائنا استنادا الى مفهوم رواية علي بن جعفر وهي مع ان في طريقها سهل
لا تدل على تحريمه قبل ذهاب ثلثيه بوجه وانما نفي الباس عن هذا العمل الموصوف انما السراب
عند الشرب منه وتخصيص السؤال بالثلثين لا يدل على تحريمه بدونه ولا بالمفهوم الذي هو حجة
وانما ظهر فائدة التقييد به لذهاب ثانيه فيصلح للكل عند المدة المذكورة كما يبقى الدبس
ولو سلم دلالتها بالمفهوم فهو ضعيف لا يصلح لاثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل وروى
ابو بصير في الصحيح قال كان ابو عبد الله يعجبه الزبيب وهذا ظاهر في الحل لان طعام الزبيب لا يكون الا فيه

ثلثاه ما الزبيب كما لا يخفى الا ان في الحاد القول بعدم التحريم لو عصير الزبيب والتمر لا يخرج عن عموم الامر
عمومات الحل وعدم ورود ما يصلح لتخصيصها او رواية علي بن جعفر عن اخيه ابي الحسن عن الزبيب
هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم
يوضع ويشرب منه السنة فقال لا باس مع ضعفها على المشهور بالمفهوم وهي ضعيفة خصوصا اذا كان
في كلام السائل على ان مفهومه وجود الباس قبل ذهاب الثلثين وهو اعم من الحرمة وروايه
عمار ايضا ضعيفة سندا ومثلها من قبل الروايات الدالة على تحريم العصير بعد الغليان اكثرها عام او مطلقة
شاملة لكل عصير خرج عنه ما خالف الاجماع كعصير الرمان وما اشبهه فيبقى عصير الزبيب والتمر داخلين تحت عموم
النوع قلنا شمول العصير حقيقة لما ينفصل عنهما ممنوع اذ لا ينفصل منهما شيء الا بعد نقعهما في الماء فلا
يسمى عصيرا الا مجازا بل هو نقيع وما ينفصل عن التمر بالنقع فهو دبس لا يطلق عليه العصير بل مثل يحصل
الظن القوي بعد تتبع الاخبار وكلام الاصحاب شيوع استعمال العصير فيما يختص بالعنب وتوابعه
ما في المقنع وفقه مولينا الرضا وذكر الصدوق في الفقيه لمنتجب الفضل ولها خمسة اسامي العصير
وهو من الكرم والنقيع وهو من الزبيب والبتع وورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وان كان نقل
حمل العصير في الاخبار المطلقة عليه وان كان مجازا احدا لم ارتكاب التخصيص البعيد الذي قد منع
جماعة من الاصوليين فان حمد وعمل هذه الكلية عمومها مع خروج اكثر افراد الموضوع عن الحكم بعيد جدا
قال الاردبيلي المشهور ان التحريم بالغليان مخصوص بالعصير العنبي ولا خلاف في حلية عصير غير التمر والزبيب
مثل عصير التفاح والرمان وان غلا ما لم يكن مسكرا وكذا سائر الربوبات للاصل والعمومات وحصر
المحرمات مع وجود ان ليس ما يدل على ان ليس بعض الروايات مثل رواية جعفر بن احمد المكفوف قال كتبت اليه
يعني ابا الحسن اسأله عن السكنجبين والجلاب ورب التوت ورب الرمان ورب التفاح
فكتب حلال وفي رواية اخرى عنه عن زاد رب السفرجل واما التي يبيعها غير عارف وهي
تباع في اسواقنا فكتب جائز لا باس بها وفيها مع العلماء خلاف في المشهور الحل وتوقف الاصل والعمومات
وحصر المحرمات في الاية والاخبار الكثيرة وقيل بالتحريم بل يظهر لبعض القول بالنجاسة من الذكرى

والظاهر الطهارة ولا ينبغي النزاع في ذلك وقياسها على الخمر والعصير العنبي باطل مع عدم ثبوت
الحكم في الاصل والحمل المانع ولعدم دليل صالح للتحريم الصادر من عموم العصير والظاهر انما الباب خلاف
فيه والمراد فيه العصير العنبي كما يفهم من كلامهم ومن ظاهر الاخبار ولهذا ما قال احد بالعموم الا ما اخرجه
الدليل وما استدل القائل بعمومه باحتمال العمومات وما استدل له بل البعض كالعصير عندهم
مخصوص بالعنب بالوضع الثاني ثم قال ويؤيده ان النبيذ الذي يؤخذ من التمر والنقيع الذي
يؤخذ من الزبيب انما حرم مع السكر وقد تقرر انه لو غلا لا يجب الا السكر ان يحلان وما يدل
ما يدل على حل النبيذ الغير المسكر وصحيحة ابي بصير في الزبيب المذكورة والاخبار المتعددة الواردة
في كيفية الشراب الحلال وان كان مشعرة باشتراطه فالثلثين في الحل لكن ليس فيها خبر صحيح
على مصطلح القوم ولا يبنى عليها لانه ظاهرة اذ قوله في رواية عمار حتى يصير حلالا يحتمل ان يكون
هذا علة لوجوب ذهاب الثلثين وقد يقال معناه تركيبه رواية الاخرى وغيرها فهذا الشيخ يصير
نبيذا حلالا او يكون حمل النبيذ المسكر في النقيع دون الحرمة اولى ولعل الاحتمال هذه الوجوه
الاخبار باجمالها ظاهر لم يتمسك بها القائل باستواء ماء الزبيب مع عصير العنب في وجوب ذهاب ثلثيهما
لحصول الحلية كما تمسك بمفهوم رواية علي بن جعفر ورواية اسحق ليجعل انه ما دام حلوا لم يتغير
هو حلال لا سيما على طريقة الائمة قال الاردبيلي بعد ايرادها بل يمكن فهم الحل منها من قوله الكثير
فاخرج ابنه واما رواية الزبيب وان دلت على تحريم ماء الزبيب بعد الغليان والنشيش لكن ان
مثل هذا الحكم بمثل هذه الرواية مشكل ولعله لذلك في الجامع ولا ريب ان الاحوط الاجتناب عن عصير الزبيب
بعد الغليان او يعدل الاكتفاء فيه بذهاب الثلثين وعليه اكثر ما ورد في بعض الاخبار وفيه سهم وليس
واما ذهاب الثلثين فلا يتحقق بها يعلم في هذه الرواية الا بعد تمامه ومرجعه الى الجبينة والامطار شبهها
قبل ذهاب الثلثين انفق ومراده بعض الاخبار المروية ما ذكره الشيخ في النهاية وابن بشر في الوسيلة
من الرواية المرسلة وفي الاول وصف ذلك بعدان تراه قد صار حلوا او بذهاب الثلثين وتعليق دون كلاهما
او بذهاب الثلثين وتعليقه وحلوه فانما ساوى الاخبار الواردة عنهم ولعل كلا من الحرمة عقد من العصير

والزبیب المطبوخ

وفي عنوانه والا فالقول بالحرمة يعتمد قليل اذا عرفت ذلك فاعلم انه قال الحلي بعض الاصحاب
بالعصير وماء العنب اذا غلا فحب وهو غير موجب لعدم شمول العصير عليه فالادلة العامة
تقتضي حله لان الظاهر من الادلة كونه معصورا فلو غلا ماء العنب ثم لم يصدق عليه انه عصير غلا
من الاصل والعمومات وحصر المحرمات دليل التحليل حتى يعلم الناقل وبه قال الاردبيلي مع
ورعه وتقويه واما الزبيب المطبوخ في الطعام فحكم بحرمته بعض الاصحاب لانه يغلي ماء
في جوفه وتابعه بعض من لم يتم راتحة العلم والفقه وهو وهن على وهن وربما يستدل بالمروي
عن زيد النرسي قال سئل ابو عبد الله عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد
تحته فقال لا تاكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو
يلقى في القدر ويصب عليه ثم يطبخ ويصفق عنه الماء فقال كذلك هو سواء اذا ادت الحلاوة الى
الماء وصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه
فقد فسد وفيه ان هذه الرواية وان دلت على تحريم ماء الزبيب بعد الغليان والنشيش لكن اثبات
هذا الحكم بمثل هذه الرواية كما ترى اذ الظاهر انه انما يحرم اذا ادى الحلاوة الى الماء حتى صار بمنزلة
العصير ومعلوم انما يوضع من الزبيب تحت الارز في القدر وليس يصير الماء بمثابة ولا يحلي الماء بل
كحلاوة العصير وكذا ما يلقى في الشور بالما ليصير بمنزلة نعم ما يدق ويدخل فيها قد يجوز
فيها من ذلك وكان الزبيب دقيقه وقد عرفت الرواية بحملها بل الاقوى التمسك بما ذكرنا المروي في الكافي
عن صفوان قال كنت عند ابي عبد الله فاتاه غلام فقال امي ماتت فقال لم لم تكن تأمر كيلها صحيحا
فقام ابو عبد الله ودخل عليها فاذا هي في الموت فقال لها ابنها ادخل الى امك فشمها من الطعام
ما شاءت فاطعمها في الغلام بالاما وهاشتهيتي فقالت اشتهي زبيبا مطبوخا فقال لها انها
نقصان نحو مملوءة محلوة وزبيبا فاتاها فاكلت منه حاجتها فانظر وتامل بعين قلبك فان هذه
الرواية دالة على ما قلناه وكاشف لما حرمنا لان المراد بالزبيب المطبوخ ما كان مطبوخا بالماء
لا الدهن فانه حلال الاكل بلا شبهة لا حراق ماء لو كان بالنفخ او المراد الزبيب المطبوخ مع غيره من الطعام

لعدم حصول العصير عليه قطعا فلا يتم شيء مما ذكر لغاية الامر حصول الطبخ والنشيش من دون غليان عصير وانظر انما هو مجرد الحرارة النارية الحاصلة من الارز وان حصل بحرارة النار ولا يكن لا نظير منه غليانا فلا يعتبر شيء من الاخبار الية وان حصل على الارز نقا العدم ظهور غليانا اصلا واما غليانه بالدهن لو حصل فغير متنا كما هو الظاهر وقد ظهر مما مر وما تقدم في العصير وغيره من انه كان الصادق يعجبه الزبيبية وهو نحو اما وبمطبوخ بكلية على حليته والقول بحرمته لانه يغلي في جوفه ضعيف كما تقدم لعدم حصول العصير عليه فالاصول تقتضي لعدم كل العموم كتابا وسنة والاخبار بل السيرة باستعماله الناس في جميع الازمان من غير انكار من احد كما نبه عليه في الايضاح مع نابه الجميع بالشهرة من غير تخصيص وقد اوضحنا الكلام فيه في بحث الاشربة من مصابيح الاحكام فالمطلبة واما التمر الموضوع تحت الارز وما يغلي منه في المرق فكذلك وان حصل له غليان لكن العصير فلا يتم شيء تمام لعدم حصول العصير عليه قطعا فلا يحرم ولا ينجس فالمدار فيه على الاسكار وبدونه الاصول كاصل الاباحة والحل والبراءة والاستصحاب وعدم الدليل فيسلمه والعموم كتابا وسنة والعرف في كثير من البلاد وخصوص الاخبار بخبر الوفد وغيره تحكم بالحل مضافا الى عدم القول بالحرمة فيه كما يظهر من الدروس بل نفي الخلاف من بعض كما عن جماعة نفي الريب بل الاجماع كما في المفاتيح وشرح المختصر والحدائق وهذا هو المحكم من فوائد الفقه والدلائل وظاهر الخلاف وهو مع ترجيح الحل مع نايد الجميع بالشهرة محققا ومنقولا بل قيل كما ان يكون اجماعا والله العالم ثم فقد الكلام تمام الكلام في هذا المقام فقد من زال الاقدام ومنها الكافر وهو كل من جحد احد الاصول الثلاثة من التوحيد والرسالة والمعاد او نصب العداوة للعترة الطاهرين عليهم السلام واما انكار ما ثبت من الدين ضروري فان كان لشبهة الظاهر انه لا يوجب الكفر وان لم يكن عن شبهة فهو في الحقيقة مخالف للرسالة وكذا الحال بالنسبة الى حكم قطعي منكره ما ثبت حكم الرسول صلى الله عليه وآله ولذا نظرا بانه لا نسبة الفرق بين الضروري وغيره ان منكر الاول يحكم بكفره ما لم يعلم كونه عن شبهة ومنكر الثاني لا يحكم بكفره ما لم يعلم كونه عن تعصب ولا فرق بين اهل الكتاب وغيرهم على المشهور بل كان ان يكون اجماعا

حاجة والاجماع المسلم قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فان المشركين بنيا اهل الكتاب لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى عما يشركون والنجس مصدر والظاهر منه الشرعي بقرينة التفريع وحمله على المشركين مبني على المبالغة كونهم عينه ولا حاجة الى تقدير ذي كما فعله بعضهم فيرد القدح في دلالته بانه يكون بمعنى القذر الذي لا يستلزم نجاسة العين بل لعدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا ونحوه لعدم توقيهم عنها وعن حب ضعف لا لها بالشهرة العظيمة بل لا ينحاهد انضمامها الى الاخبار المعتبرة المستفيضة الا ترى عصافيهم الموجودة من وراء الثياب وغسل اليد مع المباشرة والناهية عن الاكل والشرب معهم وفي آنيتهم وغيرها من الاخبار وان كانت معارضة باخبار اخر مستفيضة معتبرة دالة على خلاف ذلك الا ان حملها على التقية متعين لموافقتها للمذهب العامة واعتضاد الاول بما عرفت من الادلة والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة وبذلك يتبين ضعف الجمع بينها بحمل الاخبار الاولى على الكراهة المباشرة والاخبار الاخر على الطهارة وبحمل الآية على انكارها اصلا او ادعائه في حق مخلوق وكذا الاشراك فيها او انكار عليه تعالى او بالجزئيات او حكمته او غناه او قدرته على الممكنات وحيوته وقدمه او ازليته او القول بتجسيمه او بحلوله في الاشياء او بكونه عين مخلوقاته او بعضهم واما المجبرة فصحح الشيخ على ما حكي عنه بكفرهم واما الناصبي فهو من اظهر بغض المحكي او واليا او بغضهم او ظهر منه بعض صريحا او كنايا كثير منهم بحكم بنجاسته وموضوع وفاق ونقل عليه بعض الاجماع على الاطلاق واما المخالف ففي نجاسته قولان والاظهر الطهارة للاصل والسيرة القطعية واجماعهم على النجاسة بالاخبار الدالة على كفرهم وعدم ايمانهم بعضها ضعيف لانه لا يقتضي نجاستهم اذ لا تلازم ان كل كافر نجس ومثله احتجاج السيد بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه بضميمة ان الاسلام هو الايمان اذ لا تلازم او لا كون الاسلام نفس الايمان بل هو اعم منه بدليل قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وثم لا بادلا لتها على نجاستهم اذ عدم القبول والخسارة اعم من النجاسة وبقوله تعالى كذلك يجعل الرجس على الذين لا يؤمنون اذ لا تلازم ان الرجس مرادف النجاسة مع عدم مسامحه في السياق عليه وبلحق اولاد الكفار بهم في النجاسة الذاتية على المشهور واشكل فيه واضح وقد استدل

[illegible]

عليهم السلام ولا اشكال في كفره كما لا اشكال في كفر الخوارج والمجسمة اما الاول فلانكارهم ضروري الدين وان كل من انكر ضروري الدين يكون كافرا حاجة لو يحتمل فيه الشبهة لا يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفر منقطعا فيها او في البوادي بحيث امكن في حقه خروج الشبهة لعل نجاسته غير خلاف فيه بينهم بل في الرياض والروض والدلائل الاجماع عليه بل لا كلام لاصحابه انما الكلام في ان جحود الضروري كفر في نفسه او يختص بانكار النبوة مثلا ظاهرهم الاول وفي حاشية الشرائع احتمل الثاني فالمدار عليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بكفره الا ان الخوارج من فرق الاسلام المنكرين ... واما الثاني اي المجسمة حقيقة كما تسام او لعله لا خلاف فيه لاحد بل ادعى بعضهم الاجماع عليه لان المجسمة الحقيقية هم الذين يقولون ان الله تعالى جسم كالاجسام والمجسمة بالتسمية وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام ونقل المعروف باحوال التسمية لا وجه لتردد المتردد كالمحقق في المعتبر والعلامة في كره والبيان وهو الظاهر من الشهيد في الذكرى وعزرته مجموع القسم الثاني لا الاول وجزم في رسالته المنفردة بنجاسته على الاطلاق وفي شرح المفاتيح بعد نقل كلام الفريقين قال ان كل من اعتقد خلاف الحق في اصول الدين ان كان جاحدا للحق مع السبيل اليه فليس من يقول بنجاسة غير المؤمن وان كان كل من اعتقد خلاف الضروري من الدين فلم يحكم بنجاسة ما ذكر ولكن فيما علمت وان كان عدم الحدوث من ضروريات والحدوث من ضروري المجسمة اشهى والا نح القائل بالطهارة كالعلامة بان قيلنا لم يجتنب سور من ابتدى من الصحابة وفيه بعد نقد قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والرجس هو النجس واي كفر اعظم من القول بحدوث الخالق تعالى الله عما يقول علوا كبيرا ويزيد على تجسيم قوله كيف يقول بالطهارة مع انه من اهل الحكمة والكلام لان كل جسم محتاج الى الغير وهو مناف لوجوب الوجود مع ان ذلك يستلزم مفاسد كثيرة لا يلزم بها احد من الامامية كما حبتنا الى التحيز والتركيب وحدوثه واما الغلاة فكفرهم محل وفاق بينهم بل ادعى الاجماع على كفرهم غير واحد لا لانهم وان كانوا من المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين الا انهم من الكافرين والعجب من بعض الاعلام كيف يصح في هذا المقام ما ليس لجميع طائفة الشاع والاقوى مضافا الى الاجماع على كفرهم كالدليل من الكتاب والسنة على كفرهم

الحلال

بقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وبالمروي في صحيح الكافي اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل ابائهم وربما يايد فيهما ورد من انه باجج نارا في القيامة ويكلفون بدخولها فمن دخلها سعد وكانت عليه بردا وسلاما ومن شقي وامر بالى النار ويحكى التعليق بصدق الرواية في الحكم بنجاستهم لا سيما مع عضدها بالشهرة العظيمة بل المحقق هناك مخالف بينهم على الظاهر الا بعض المتاخرين والتعارض انما هو بين ذيل الرواية ورواية الترجيح ولا تعلق له بالمقصود وقد يتمسك بانه متولد من نجسين فلحق بهما كما يتولد من كلب وخنزير وبشكل بما في زناه من ان المدار على صدق الاسم وانه لا يحكم بنجاسته مع عدم صدق احد الاسمين ولم اجد خلافا في ذلك من جماعة احد نعم في نهاية الاحكام ان الاقرب بتبعية اولاد الكفار لهم هذا كما ترى يورث الخلاف ونقل ان منكرهم في ذلك نجاسته اصلية قال وهو مشكل ولو كان احد والديه مسلما حكم بطهارته ولعله لا خلاف فيه بينهم ولو بان مسلم فالظاهر تبعيته له في الطهارة لقضاء السيرة القطعية بعموم البلوى بذلك وقيل لا يتبع استصحابا للحكم الثابت من النجاسة وهو بعيد ولعله لذا استشكل في طهارته الذكرى وتامل فيه في الذكرى ايضا وقد عرفت انه غير محكم ولو اسلم ولد الكافر المميز فهو في الحكم بطهارته وجه قوي ان قلنا بان عبادات الصبي شرعية كما هو الظاهر في باب الميراث من النواصب فهي الصحاح نصبت لفلان نصبا اذا عاديته ونحوه في الجمع قال ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام او موالیهم لاجل متابعتهم لهم او ان الناصب من نصب العداوة لشيعتهم انتهى وفي القاموس النواصب والناصبية واهل النصب المتدينون ببغضه عليه السلام لانهم نصبوا له اي عادوه ومن الفقهاء من فسره بمن قدح في علي ومنهم من فسره بمن اظهر البغض لاهل البيت صريحا او لزوما وبعضهم اكتفوا بالناصب الكافر والحق ان الناصب مطلقا احد الخارجي المبغض لامير المؤمنين علي وعلى ابنائه المعصومين ... كما في التذكرة والنهاية الرابع مطلق المبغض لاهل البيت عليهم السلام الخامس المبغض لشيعتهم ... الناصب الحرب للمسلمين ولا ريب ان الثالث داخل في الناصب وانما الشك في الباقي واما المستفاد من الاخبار انه من نصب لاهل البيت

عليه

واتى كمن اعظم من الشرك العظيم واما اهل الكتاب من اليهود والنصارى فمنهم من قال بطهارتهم ونسبوه الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية والشيخ في موضع من النهاية وظاهر ان لا اصحاب في ذلك مثل ابن الجنيد بل عبارته المحكية عنه ليست على ذلك الظهور في الحكاية فان فيها من غير الاصحاب ولو تجنب من اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبايحهم وفي انيتهم وكل ما صنع في اواني مستحل الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن طهارة اوانيهم وايديهم كان احوط انتهى ولعله لعلمه لعلل بالمباشرة للاواني ولما يصنعونه مما هو الاحوط ولعله لعدم العلم بالمباشرة للاواني ولما يصنعونه من الذبايح في حال الرطوبة كما لا يخفى ذلك حمل الاحوط هو التجنب عن طعام مستحل الميتة والخمر في اوانيهم وايديهم مما انه الى مستحل الميتة مما مثله فلا يلزم من ذلك الحكم بطهارة اهل الكتاب واما ابن ابي عقيل فانه قد نص الحكم بعدم النجاسة في اسآرهم فلعله بنى ذلك على ما ذهب اليه من عدم انفعال الماء القليل واما المفيد فالمنقول عنه في رسالته الغرية القول بالكراهة ولفظ الكراهة في عبارة القدماء محمول على التحريم لتصريحه بنجاستهم فيما قبل ذلك ومثل ذلك يحمل الشيخ في النهاية على الاول فيما لا ذكر ابل هو فيما انه لا تصريح بالنجاسة قبل ذلك السطر سيعلم القول بانه على حمله لكثرة القرب بين الكلامين وقد لا يعتمد على ما في رسالته بانه ذكره في ذلك الرسالة ايضا لا اعتقاده لو اعتقد هذا فيحمل بالحمل على الضرورة او المواكلة في اليابس والاولى حمل الكل على التقية فتعين عدم ظهور خلاف في ذلك بل الظاهر من المنقول انه الخلاف في ذلك مشهور ومعلوم انهم بالكلون ويحكون ويسكتون مع الاشياخ الذين اطلعوا على الايات والاخبار كيف يقولون بحق المقالة ويقعدون شرح احد فلو كان يكلف اجتماع القول بطهارة اهل الكتاب والعرض على اطلاقها والمعاني كيف ما لا الى القول بالطهارة ولعلهم نظروا الى العموم الاية وغفلوا عن الاجماع والاخبار المستفيضة الدالة على الصلوة في ثيابهم ولا اكل في قصعتهم واحتملوا في قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب المذكور في الاية محمول على الحبوب والاخبار الدالة على الطهارة محمولة على التقية لان القول بالنجاسة مما انفرد به الامامية كما قاله المرتضى ونقل الجمع بين الدليلين فهاهنا نقل اوضح المتاخرين منهم مع غاية اختلاف مذاهبهم وادعائهم وسلامة قلوبهم مع اطلاعهم على الايات

والاخبار وكونهم المتبرين لها والمتكلمين والمطلعين الماهرين فيما اتفقوا الا الاتفاق على النجاسة مع كونها خلاف الاخبار الصريحة في الطهارة بل ما اتفقوا على النجاسة شعار الشيعة يعرفه كل من له خبرة بل هو اشتهر من ان يبين فهو من النساء والاطفال والصبيان والاراذل وكان الحال في الذين تولدوا منهم بالغا ولم يبلغ مجنونا ان يجب بلا خلاف من اصحابنا بل ادعى بعض منهم الاجماع ونقل عنه ودليل ذلك لا وجه له لتامل المتامل كما العلامة في نهاية فان الاقرب في الاولاد الكفار التبعية لهم والظاهر عدم الاجماع وفيه ان معنى النجاسة هو الكفر وهو امر عارض في البعيد والاسلام ولا ربط له باصل المولد والخبر كما في شرح المفاتيح من الاخبار ان كل مولود يولد على الفطرة الحديث ولعل الاصل لا يبعد ان يتبع الاشرف وقد ابطلنا الكلام في هذا المقام في كتابنا الكبير ومره الاشارة اليه سابقا ثم نظر ونسخ الولد والنسبة بطهارته ما لم يعلم مباشرتهم لها بالرطوبة ولعل ما ظنه الظن به كالوقوف على العدل والعلم بين الاجتناب والاشتباه ومنها المني مما له نفس سائلة وان كان ماكول اللحم بلا خلاف فيه بل اجماعا او ما اجماعا عندنا واما ما لا نفس له من الحيوان فالاقوى الطهارة وفاقا لجماعة من الاصحاب كالعلامة والشهيد في الذكرى والدروس والبيان والظاهر انه لا خلاف وظاهر اسعد القول بالنجاسة مما له نفس وان كان الاحوط الاجتناب الاقوى بين البري والبحري كالتمساح وغيره والمراد بذي النفس السائلة الحيوان الذي له عرق يخرج منه الدم شخبا لا رشحا وحكم الشافعي بطهارته من الرجل وهو المحكي عن ابن عباس وسعد بن ابي وقاص وعائشة وذهب ابو حنيفة الى نجسه ولكن يزول بفركه وطاء وفركه واما الودي بالدال المهملة وهو الذي يخرج بعد الانزال والمذي بالذال المعجمة وهو الذي يخرج بعد الملاعبة والملاعبة والودي بالدال المهملة وهو الذي يخرج بعد البول فظاهر وان كان الاحوط الاجتناب عن الثاني ومنها الميتة مما له نفس سائلة الا الادمي فيما ان نجاستها قبل الغسل وبعد البرد واما قبله فيستدل عليه بالمروي في الحسن عن الحلبي انه سئل عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال يغسل ما اصاب الثوب والمروي عن ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله

قال ... ولهو نفيه للاجماع كما ادعاه جماعة من الاصحاب واما الادمي ح

فالمراد بالغبار ... [illegible]

دفيه ان كان غسل فلا يغسل منه ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ثوبك منه مما ذكر مطلقا فلات بعد البرد والاتفاق في الروايتين يقضي بتعلق نجاسته مع الرطوبة واليبوسة وهو خيرة من في الاكثر لكن قال انه فيه ان النجاسة مع اليبوسة حكمية فلو لاقى بيده بعد لا فات الميت وطالم يؤثر في تنجيسه وقيل انما كيفرها ان النجاسة لا تتعدى الا مع الرطوبة للاصل وموثقة ابن بكير كل يابس ذكي ان فيه ما ظهر لك علم الاطلاق فالذي اوقعوا انه لا يضر ملاقاة الثوب لها يابسا وقيل حمله لبعض محجة على ما في جعفر بن موسى عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه وللصل وبعض الاخبار الاخر منها الصحيح انه ينضح الثوب ويصلي فيه ولا باس اذا وقع على كلب ميت لا فتر لم يستفصل انه باشر الجسد او الشعر واما الاجزاء من الحيوان التي تحله الحيوة فتنجس بالموت وان قطعت من الحي بالاتفاق العقها بل الظاهر كونه اجماعا بل قيل ان عليه الشيعة الاعصار والامصار مضافا الى مفهوم الصحيح المروي عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح فان مفهوم العلة المنصوصة هو قوله ان الصوف ليس فيه روح حجة في جميع موارده كما هو المسلم لانه مفهوم الا انه عرف ولغة بل العلل لما ما يكون بمعنى او الدلالة العرفية في هذا الاحتجاج ان المشهور نجاسة الاجزاء الميتة وهو موجب في الاجزاء فيتعلق الحكم بها فاذا ذلك من استضعاها بان ما ينعوا انه انما الاخبار بنجاسة جسد الميت وهو لا يشتمل على الاجزاء ثم يحكى القول بنجاسة المبانة من الميت بشرط ما يجري قد عرف انه مفهوم العلة المنصوص وانه حجة عند البعض بل ورد في خصوص الالية حملة من الاخبار كما روي في الكافي بسنده الى الحسن عن الكاهلي انه سأل ابا الحسن ان اهل الجبل يتقل عندهم ليات الغنم فيقطعونها قال حرام هي قلت فنستصبح بها فقال اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وظاهر ما نقله الكاهلي عن الصادق ان القطع المذكور لا باس به اذا كان يصلح به ما لك ثم قال في كتاب على ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وفي طريق اخر عن ابي بصير عنه انما ميته وشمل الاخبار بظهورها والاحتجاج بالحكم المذكور مقطوع به في كلما التفرقوا ثبت في الالية يثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل فقال الحاكم اما مما يشير الى العلة مع انه لو لم يرد كونه لزم طهارة المبانة القطعة قطعا فاتت بل يقطع الراس يموت ولا يعقل على الراس انه نجس بل الجسد وكذا على البدن وفيه ما فيه مع ان الادلة الدالة على نجاسة جسد الميت فيها استدلوا بالصحيح المروي عن حريز

قال العمل في المقامين بالاجماع ولا قال الجمرة الا ذلك فيا بيني كما هو الظ ح

عن الصادق انه قال لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء من الشاة فهو ذكي وان اخذته بعدان يموت فاغسله وصل فيه على نجاسته ولا خفاء في ظهور دلالة ان الاجزاء التي لا روح فيها ليست متنجسة ويدل على ما قلنا النصوص الواردة في طهارة الاجزاء التي لا روح فيها كالمروي في قصة ولا ما الصحيح عن ابي عبد الله قال عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والصوف والريش والبيض وفهموا العلة واضحة وجميع هذه اجزاء لا روح لا وجه لتامل المتامل واما الاجزاء الصغار التي تنفصل من الانسان مثل البثور والثالول وما هو حول البثور والبدن وامثال ذلك فقد استبعد في طهارتها لعدم امكان التحرز او تبقى التحرز فيكون عفوا ودفعا للحرج والمشقة والاولى الاستدلال على الطهارة بان بقاء اثر ليس لما يعتد عليه من ادلة نجاسة المبانة وما في معناها من الاجزاء المبانة من الحي والدالة على نجاسته نحو هذه الاجزاء التي زوالها اثر الحيوة في حال انفصالها فانها باقية على اصل الطهارة ولو كان الممكن الاصل مجا ولا حاجة الى تكلف لزوم الحرج واستدل ذلك على الطهارة مضافا الى الاصل بالصحيح المروي عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل وعليه الاستنصاح بعموم او وروده على ان الشرط في البين طهارة ما يقطع من الثالول ونجاسته ما غير يكون هذا الفعل في الصلوة من المنافيات لها ام لا فان الغرض من السؤال انما هو استعلام في الصلوة مما ينافيها ام لا فاجاب بانه لا ينافيها لانه ليس بفعل كثير يمحي به الصلوة والحاصل ان الحكم في الطهارة مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في الدليل بقي الكلام في انه يجوز الدخول في الصلوة مع هذه الاجزاء فعلى القول بالنجاسة لا يجوز وعلى ما اخترنا بل على الاول المنع لاشتراط زوال الروح من هذه الاجزاء او كانت النجاسة لوجب قطعها جزما مع انه بالضرورة لا يجب القطع

المسلمين في جميع الاعصار والامصار كانوا يتناولونها مع هذه الاجزاء من غير نكير وما كانوا يتحرزون عنها بالمرة
وربما يصير شيء منها بالمبالغة في اليبوسة عاريا عن الجبن ولعل القائل بالنجاسة يقول بالعفو عن
هذه الاجزاء ثم انه قد عرفت في المروي عن الصادق عليه السلام طهارة الانفحة المجوزة من الميتة وهي
على ما في الرواية الا انه ليس لها اثر اذا اكتفى على الاصل واما الانفحة فلا خلاف في طهارتها
انما الخلاف في تفسيرها لاختلاف اهل اللغة ففي مجمع البحرين والانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء
مخففة وهي كرش الحمل والجدي ما لم يأكل فاذا اكل فهي كرش حكاه الجوهري عن ابي زيد ونحوه في
المغرب وفي القاموس الانفحة بكسر الهمزة وتشديد الحاء وقد تكسر الفاء والمنفحة والبنفحة شيء يستخرج
من بطن الجدي الراضع اصفر فيعصر في صوفة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهو كرش وفي [illegible]
قال انما اللبن يستحيل في جوف السخلة وفي الحدائق انها عبارة عن الكرش وعن ذلك الشيء الاصفر الذي
يعصر في صوفة مبتلة فيغلظ [illegible] ترجيح الثاني بما في رواية الثمالي انما تخرج من بين فرث ودم فان الظاهر
انه اشار الى قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا
سائغا للشاربين [illegible] في مجمع البيان عن ابن عباس انه قال اذا استقر العلف في الكرش صار
اسفله فرثا واعلاه دما واوسطه لبنا فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث كما
هو انتهى وكيف كان فلا يخفى انه طاهر وانه محل وفاق [illegible] ويدل عليه الاخبار سيما المروي عن
الثمالي ولاصالة الطهارة في الاشياء والعموم الدال عليه [illegible] الملاقاة لها او العموم [illegible]
المقتضية لاستعمالها واكلها وشربها وان كان الاحوط غسل الظاهر منه كما [illegible] ظاهر البيضة
ان ساوره وظاهر القشر [illegible] الباطن [illegible] ما في الباطن لا يلزم ان يساوره الظاهر
واما الجلد الرقيق فالاقوى مباشرته [illegible] وان [illegible] والظاهر عدم الفرق بين بيض
ما كول اللحم وغيره الا ان [illegible] بنجاسة بيض ما لا يؤكل لحمه مثل بيض [illegible] ولم يظهر وجهه
واما اللبن المستخرج من ضرع الميتة فذهب الشيخ وجماعة من الاصحاب الى طهارته وهو المحكي عن
المتقدمين كالصدوق وغيره بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع عليه وكذا ابن زهرة ويدل عليه

عن الحسين بن زرارة قال كنت عند الصادق عليه السلام [illegible] عن السن من الميتة والانفحة من الميتة
واللبن من الميتة والبيضة من الميتة فقال كل هذا ذكي وما تقدم في المروي عن قرب الاسناد
بالاصل وذهب جماعة الى النجاسة كابن ادريس والمحقق وغيرهما ونسبه في شرح المفاتيح الى جماعة
من الاصحاب واختاره فيه واحتج للنجاسة بانه مايع لاقى نجس العين وكل ما هو كذلك فهو نجس ولذا
لو لاقى هذا اللبن جزء من الميتة من الخارج يكون نجسا عند الاولين ايضا فانهم يقولون
بانفعال كل مايع بملاقاة نجس العين ويقولون بان الميتة تنجس الماء القليل بل والبئر والكثير ايضا
اذا غير احد اوصافه ويقولون بانفعال اللبن من ملاقاة اي نجاسة يكون ولو لا ما ورد من الخارج
المذكور لكان حال هذا اللبن الخارج من ضرع الميتة حال اللبن الذي وقع فيه فارة او ميتة
او مات فيه فارة مثلا بلا تامل منهم ولا شرط في الملاقاة كيف وعدم التامل والتشريك لا ينبغي ان يكون ناشيا
من دليل شرعي ولا شك في وجوده وهو كل مايع وكل رطب لاقى نجاسة من النجاسات وان كانت نجاسته
من نجاسة خارجية فضلا عن ملاقاة نفس نجس العين انتهى مع ما في المروي عن وهب عن الصادق عليه السلام
ان عليا عليه السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن فقال علي عليه السلام ذلك الحرام محضا وهي وان
كانت ضعيفة الا انها منجبرة بالقاعدة الثابتة في كل مايع ورطب لاقى نجسا او متنجسا بالعرض
المذكور وكون رواية ضعيفة موثقة بالقاعدة الشرعية والجابر المرتبة يكون حجة وكون خبر
صحيح ليس بحجة من جهة المانع مع ان هذا القول موثق بقاعدة المرعوفي الشريعة والعجب منه بعد
تعبيره الانفحة باللبن المستحيل وحكمه بطهارتها للاخبار والاتفاق على ذلك على التحقيق ضعف
المانعية فيها يجعل اعتبار الملاقاة مع المانعية بها معارضا للخبر المذكور الا ان يقال الانفحة
ليست مانعة على الاطلاق بل هي لبن متصل بكرش فقد صرح جماعة من اهل اللغة ان الانفحة شيء
يستخرج من بطنه اصفر يعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاهر في كونه في بطن السخلة مايعا او
بعد اخذه من بطن السخلة يعصر على الوجه المذكور فيعرض له الجمود بعد ذلك فلا تغير [illegible] اذا
ذلك ان الظاهر من الاخبار وكلام الاخبار عدم الفرق بين لبن ماكول اللحم كالركي وغيره والاحتياط في

ثم قال المس [illegible]
التخصيص بالاول قال في التذكرة والذكرى والموجز ان فارة المسك طاهرة مطلقا انفصلت
من الحي او بعد التذكية او من الميتة بل ظاهره الاجماع عليه وقال في المسك طاهر اجماعا وكذا فارته عندنا
سواء اخذت من حية او ميتة وفي الذكرى المسك طاهر اجماعا وفارته وان اخذت من ذكية
قال في المدارك الاصل وصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى عليه السلام عن فارة المسك تكون مع الرجل
وهو يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا بأس بذلك ولا ينافي ذلك ما رواه عبد الله بن جعفر
في الصحيح قال كتبت اليه يعني ابا محمد عليه السلام هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك فكتب لا بأس
بذلك اذا كان ذكيا وقال في النهاية ان اخذت من الميتة فنجسة وهو الظاهر من المنتهى بل نسب
النجاسة وقال الفاضل الهندي وفيه انه فارة متخذة اذا لم تؤخذ من المذكى وكذا ما في باب المسك
مع وطوبته فيعمل الانفصال والحمل على الانفحة قياس والحرج وحده لا يصلح دليلا مع انه ان اريد
بالاخذ من المسلم فغير انه نقلنا الاجماع كما هو الحجة انتهى وفي المعلق بوجهها ينبغي ومع انه قد تقدم تصريح
الاصحاب بان ما فيه الحياة من الحيوان الماكول ذي النفس السائلة نجس ما انفصل عنه في حال الحياة
او الموت والاكثر كما عرفت من القول بالطهارة في الفارة مطلقا وان انفصلت من الحي والميتة بعد
مدافع لما ذكروه ثم اجماع ذلك هو تخصيص الحكم في تلك المسألة بروايات هذه المسألة الدالة على الطهارة
واستثناء هذا الفرد عملا بالجمع بين الحكم المتقدم انتهى والاقوى النجاسة لا لاستصحابها لان
اصالة الطهارة ونفي البأس في الرواية الاولى لو كان صحابه في حال الصلاة اما لكونه نجاسة معفوة
بها اما لكونه مما لا تتم الصلاة فيه واما الرواية الثانية فان ضميرها ان راجع الى الظبي الظاهر
من الفارة فيجب ان يكون مذكى لانه والمراد بالمذكى ما اخرج من حال الحياة والتذكية
بالاخذ من احد هذين الفردين والظاهر لا اكثر لم يقولوا بالطهارة الفارة القوية ليضيف ثم اعلم انك
قد عرفت من ابعاض رواية الفقيه من طهارة الانفحة الحجوزة من الميتة وهي العظم والظلف
والقرن والحافر والشعر والوبر والصوف والريش والبيض المكتسي جلده الاعلى ولعله لا خلاف
فيه بينهم كما في المدارك والحدائق مضافا الى النصوص الدالة على طهارة هذه الجملة ففي بعضها انها

كما في المروي عن زرارة ومحمد بن مسلم وفي بعضها ان الصوف ليس فيه روح كما في الصحيح المروي عن الحلبي
على انه ما لا روح فيه فهو طاهر نعم المشهور بينهم عدم الفرق في الحكم بطهارة الصوف والشعر والوبر
بين كونها ماخوذة من الميتة بطريق الجز والقلع الا انه يحتاج في صورة القلع الى غسل موضع
الاتصال خلافا للشيخ في النهاية من انه لا بد ان يكون اخذ الصوف والشعر والوبر والريش من الميتة
بطريق الجز خاصة وعلل بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما تستكمل استحالتها الى احد المذكورات
بعد تجاوزها عنه وفيه المنع لان المفروض صدق اسم احدها على المجموع من المتصل والمتجاوز
بحيث جامع كون شيء منها جزء من اللحم ولان الاخبار مطلقة في الاخذ كرواية زرارة ومحمد بن مسلم
كما تقدم وغيرها المروي في الكافي عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن قال كتبت اليه اسأله عن جلود
الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال الصوف ان
والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها انشاء الله وهي ضعيفة سندا مع ان الامر بالغسل
في صحيحة حريز يدل على ارادة القلع بحصوله او لا يجب الغسل مع الجز ومع ذلك الاجماع
يقتضي عدم الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل على تقدير الجز لان رواية حريز المتقدمة
للامر بالغسل مطلقة لا تقيده بموضع الاتصال بحالة القلع وفيه اللبن والعظم والبيضة
والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان
اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وهذا كما ترى مطلقة يشمل الجز والقلع ثم ان
المشهور بين الاصحاب عدم الفرق في الحكم بطهارة هذه الاشياء من الميتة بين كونها من
ما يؤكل لحمه لو ذكي ولا غير ففي الفقيه انها من مظاهرها الآدمي وما لا يؤكل لحمه العشر شانه فلا اولى فيه
النجاسة وضعفه ظاهر ولم نقل بخصوصه ذلك قال لا يعرف فيه خلافا في الامر العام فيه فقد صرح في كثير بعدم
الفرق بين ان الاشياء المذكورة ان كانت من نجس العين ففي طهارتها خلاف والمشهور النجاسة
ونسبه في الى الاكثر ولم اجد فيه خلافا في الامر المرتضى في المسائل الناصرية والاقوى هو النجاسة
لما ورد في الاخبار بان الكلب نجس في امثالها ولغلظة في الامر بغسل الثوب الملاقي للكلب والخنزير

برطوبة وهو يشمل ما لو كان في شعره الى الغالب تعلق الاصابة بالشعر واحتج المرتضى بان ما لا تحله الحيوة لا ينجس من نجس العين وفيه ان ما لا تحله الحيوة من نجس العين اجزائه فيكون نجسا مع ذاتيه والمشهور بين الاصحاب ان جلد كل حيوان لم يكن نجس العين يطهر بالدباغ واستعماله بعد الدبغ ظاهر او ادعى الاجماع عليه جماعة كالشيخ في الخلاف والشهيد في الذكرى والبهائي في شرح نتيج بل قيل عاكان من ضروريات المذهب كونه القياس وان خالف فيها ابن الجنيد على ما نقل عنه وانه لم يقر ويدل عليه بعد الاصول من استصحاب النجاسة وتوقف البرائة اليقينية في العبادات الشرعية على التنزه عنها ومن عمومات الدالة على نجاسة الميتة وما فيه روح مما النفس سائلة ومن غير تذكية والعمومات الدالة على عدم الانتفاع من الميتة كما في المروي عن علي بن جعفر وفيه قال رسول الله ما كان لاهلها ان ينتفعوا بجلدها ان ينتفعوا باهابها اي نفي كونها حلالا الذي ذكر ان الميتة لا ينتفع منها بشيء والصحيح المروي عن ابن ابي عمير عن غير واحد عنه في الميتة قال لا تاكل في شيء منها والصحيح المروي عن ابن مسلم عن مولينا الباقر قال سألته عن جلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الظاهرة في عدم جواز الانتفاع بها مطلقا سواء كان الانتفاع بها في اليابس او الرطب نعم في ما استدل ابن الجنيد بجواز الانتفاع بالمروي عن الحسين بن زرارة عن الصادق في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلي فيه وفيه مع ان سنده غير صحيحة لا يقاوم ما مر من الاجماعات والاخبار مع مخالفة معلوم النسب الذي لا يضر اصلا ولعل من قال بطهارته لو دبغ بالطاهر نظر الى ما ورد في بعض الاخبار من المنع عن الصلوة في الدارش معللا بانها تدبغ بخرء الكلاب وظاهرها انه لو كان اذا دبغ بغيره لا بأس به ولعله محمول على الكراهة ولا فرق بين جعله لباسا او ملبا السيف والسكين كان من جلود البغال او الحمار وحشيا كان او غيره ثم انه لو اتخذ منه حوض لا يتسع الكر نجس الماء فيه وان احتمله فهو نجس والماء طاهر فان توضأ منه جاز ان كان الماء كرا فصاعدا او قد صرح بجميع ذلك الشيخ في نهايته قال في المقنع ولا بأس ان تتوضأ من الماء اذا كان في زق من جلدة ميتة وفيه مرسل ورواية عن الصادق انه قال لا بأس ان يجعل

ما ...

ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها والمعظم منها الثاني فمع كلام الخصيفي فيه تهاون واحدة من اعلى الروايات وعلام عمرو وابن جبلة وعمر بن حصين وما لية والاحوط ترك الوضوء من هذا الماء لانا وجوبه فانه لا يمنعها عرق الجنب من الحرام فقيل انه كان او ديو ... كما ذهب اليه الشيخان وابن بابويه وابن البراج في الامالي انه من دين الامامية الاقرار بانه اذا عرق الجنب في ثوبه وكانت من حلال حلت الصلوة وان كان من حرام حرمت ونسبه في المراسم والغنية الى اصحابنا الخبر في المراسم لخبار النبي صلى الله عليه وآله في الخلاف نقل الاجماع وفي طاعنا يلحد ورواية اصحابنا واليه ذهب المحقق في الحدائق وذهب المشهور الى الطهارة وهو مختار محمد بن ادريس وسلار وشيخنا المفيد في رسالته الى ولده وعليه المحقق والشهيد والعلامة ابن المفلح ودو عليه عامة المتأخرين كما في شرحه وصاحب المدارك وفخر المحققين في الايضاح وهو المحكي عن شرح الموجز وادعى الشهرة عليه الشهيد في الذكرى والذكرى واللمعة والجعفرية ونسبه الى اكثر المتأخرين وقيل هو قريب من ذلك غايته وادعى الاجماع في السرائر على الطهارة واحتج الشيخ في التهذيب على النجاسة بالصحيح المروي عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله والانصاف ان هذه الرواية لا دلالة فيها لشيء من القول بالنجاسة وبما المروي في الفقه الرضوي اذا عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى تغسل وهذه العبارة بعينها فتوى الصدوق في هذه المسألة وهذه لضعفها لا دلالة فيها على كون الطاهر لمن تأمل فيه وبالمروي عن محمد بن همام بسنده الى ادريس بن زياد الكفرتوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد ابي الحسن فاراد ان يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره اذ حركه ابو الحسن بمقرعة وقال ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وفي شرح نتيج ان هذه الرواية المعلومة المذكورة في كتب اصول الدين واثبات امامة الائمة لا يثبتوا امامة ابي الحسن والمروي عن ابن شهرآشوب في مناقبه عن علي بن مهزيار قال وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرأيت السلطان قد خرج الى الصيد ... ثم قال ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه

به وان كان من حلال فلا بأس وذكر في البحار عن علي بن يقطين عن موسى الاهوازي مثله وغير ذلك مما ورد الامر بغسل الثوب الذي اجنب فيه الرجل مع تأييد الجميع بطريقة الاحتياط ولعله مراد من الاحتياط ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البرائة اليقينية ولاختصاص العبادات الا بالاجتناب الكوما توقيفية والعجب من هؤلاء الاعلام كيف يمكن لمثل المسئلة العظيمة بمثل النصوص الشاذة مع انها مخالفة للاصول والشهرة العظيمة بل الاجماع الذي ادعاه اولا عن نشر الخلاف بين الاصحاب في كل مسئلة ظاهر فضلا عن هذه المسئلة والحمل على الكراهة فانه الوجه ولا ينبغي لامامة الائمة عند الحمل كما حمل عليها الكل في اثبات الامامة ادل من حملها على الحرمة والنجاسة لان مقصود اخبار الامام بما في قلبه وانه حصل له واحتج القائل بالطهارة بعد الاصول السالفة بالمروي عن ابي اسامة قال سألت ابا عبد الله عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فيعانق امرأته ويضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء وفيه ان بعد نقله هذه قال ولم يفصل بين الحلال والحرام وفيه ان هذه الرواية لا دلالة فيها بشيء والمروي عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص قال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وغير ذلك من الاخبار المروية المؤيدة بالملاقاة النصوص النافية للبأس عن عرق الجنب على الاطلاق وما تقدم من الموجز واما الكلام الشيخ في الخلاف فقد قدح عليه في المعتبر بل الشيخ في المتأخر من الخلاف وقال بالطهارة واما ما نسبه الصدوق الى دين الامامية ففيه انه لو كان الامر كما ذكره كان اجماعيا لما خفي على الاساطين من الفاضلين وعامة من تأخر عنهما مع انهم من اهل النظر الدقيق والوثوق على لب التحقيق وان قلنا بمقالة هؤلاء في اول الامر ولكن بعد التأمل التام لم يحصل شيء مما يطمئن به القلب ولعل القائلين بالتنجيس لم يفرقوا كما هي بين ان يكون الجنب رجلا او امرأة وبين كون الجنابة من زنا او لواط او وطي بهيمة او ميتة وان كانت زوجته كان مع الدخول ... الى الاستمناء باليد كما لو وطي في الحيض او الصوم فالاقرب الطهارة وفي المظاهرة اشكال ولو وطي الصغيرة قبل البلوغ والجنابة حكم الجنابة بالوطي في نجاسة عرقها اشكال منشأه من عدم التحريم في حقه وفيه تقوي دلالة نجاسة عرق جنابة الحرام مطلقا اذا كان حراما وقيد بعض الاصحاب الجاسل حين الفعل او بعده ولم ...

الاولى ان ...

لان الاخبار وكلام الاصحاب يعم العرق الحادث عند الجنابة وغيره ولو عرق قبل الجنابة واستمر تخلل الجنابة وبعدها لم يحكم بالنجاسة الا اذا علم تخلله عرق حال الجنابة او بعدها ولو شك فيه وجوه مبنية عليه ومنها عرق الابل الجلالة فالمشهور بين هم الطهارة ايضا وقول الشيخ بالنجاسة متروك والنهي صريح في الكافي والذكرى والدلائل والمختلف والمدارك نظرا الى الاصل وحملوا الامر بالغسل على الاستحباب وقال الشيخان والقاضي وصح في المنتهى الى القول بالنجاسة ونفى عنه البعد الاردبيلي ونسبه ابن زهرة الى اصحابنا وهو المحكي عن الكليني وفي الرياض لا يظهر الاشهر بين القدماء القائلين بها لنقل الاجماع عليه من عبارة ابن زهرة ومن عبارة سلار الشهرة العظيمة مضافا الى الصحيح المروي عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال لا تاكل اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ومثله عن حفص بن البختري في الحسن على المشهور والصحيح على الاشهر عن ابي عبد الله قال لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله ولعل الشيخين نظرا الى قوة هذين الروايتين وقال ابا البحار وحملها على الاستحباب غير قريب كما ترى لكونه حقيقة في الوجوب مع ان الشهرة المنقلة واردة في المقام المعتضدة على الشهرة المتأخرة والمسئلة كما ترى غير خالية عن الاشكال والاحتياط حسن على كل حال ولا فرق في العرق بين حال الجلل وبين ما انضم اليها بعد ارتفاع الجلل وعدمه واما ما عدا العرق من رطوبتها الظاهرة في ذواتها محكوم بطهارتها وعرقها بعد الممات مثله حال الحيوة واما غير الابل من الحيوانات الجلالة فهل يلحق بالابل عرقها ظاهر الرواية لا ولعل هو الاصحاب وفي المسالك في بعض الاصحاب الحاق ولا يبعد قوة وتقييدها بالابل غير متجه لعدم النص وهل يلحق بالابل الجلالة ما تولد منها حال الجلل وجها اقربها اللحوق هذا وقد الحق بعض الاصحاب بالنجاسات ابوال الخيل والبغال والحمير كالشيخ في النهاية وابو علي بن الجنيد وذلك وفواه شيخنا المعاصر نظرا الى صحيح الحلبي عن ابي عبد الله وغيره مما يدل على الاجماع سابقا ولاحقا والامر بالغسل محمول على الكراهة والحق بعضهم والارنب والفارة والوزغة وغيرهم من جعل فيها السؤر بانواعها وقد تقدم في الاسئار والحق ايضا المكروهات اجماعا مما ادعى فيها وما ورد في بعض الاخبار من نجاسة الحديد فلا الحق ... لانه لو كان نجسا لاشتهر العادة واشتهاره كل الاشتهار ومع انه لم يتأمل احد من العلماء في طهارته

وأما المسوخات فقد أشبعنا الكلام فيها في الطهارة والنجاسة والكتب بالأمر بالتنبيه على المسائل

وقلنا أن المسخ تحويل صورة إلى ما هو أقبح منها وقال في المجمع أن الذي جاءت به الرواية ستة عشر

فما ولكن يعد الجمع بين الأخبار وكلام الأصحاب إلى ما يقرب من ثلاثين ولعل الحكم يطهرها ما عدا

الخنزير والكلب موضع وفاق وقول الشيخ مشروك والنهي عن بيعها لا يستلزم نجسها كما هو الظاهر

نعم وقع الخلاف في الثعلب والأرنب والفارة والوزغة فقضى القواعد استقر بالطهارة

وتبعه المحقق وابن ادريس والشهيد وهو الأظهر بين العلماء كما في وفي صحيح أن طهارة الفارة

والوزغة مشهور ولعل في ذلك مشهور بين المتأخرين وفي كلام المنقول خلاف في ذلك وفي المقنعة

أن الفارة والوزغة كالكلب والخنزير في غسل ما مسا برطوبة ورش ما مسا بيبوسة ونحوه في المراسم

وحكي الحلبيان والمفيد في باب لباس المصلي من المقنعة نجاسة الثعلب والأرنب وفي الغنية

الإجماع على ذلك وعن القاضي أنه نجسها ونجس الوزغة وكره سؤر الفارة في موضع من المهذب

أن وقعت في ماء فخرجت حية وفي موضع آخر قبل أن تموت وإذا ماتت نجسته ويناسبه في موضع آخر

منها أن وقعت في إناء فخرجت وشك في الثياب فغسل ما رأيت من أثرها وما لم تره انضحه

بالماء والشيخ في كتابي الأخبار وطرده قول آخر المعتمد هو الطهارة للأصل المؤيد بالنص الدال على طهارة

سؤر ما عدا الكلب والخنزير كما رواه في الصحيح عن الفضل بن أبي العباس عن أبي عبد الله قال سألته عن فضل

الشاة والبقرة والإبل والحمار والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت

إلى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ولما

الغنية موهون بمصير المتأخرين وبعض المتقدمين إلى خلافه مع عدم مراعته كلام جماعة منهم في النجاسة

ومع ذلك لا بد من حمل الأمر بالغسل في الأخبار على الاستحباب والنهي عن الاستعمال على الكراهة كما

منها النهي في المشهور وقيل أنه طاهر كما صرح بذلك في أول الشهر وفي الأول بعد أنه مذهب ملماً

وهو الأقوى للأصل والمروي عن علي وانه سأل عن التي يصيب الثوب قال لا بأس وعن ابنه

سأل الشيخ الرجل يتقلب في ثوبه هل يجوز أن يصلي فيه ولا يغسله قال لا بأس وخالف فيه بعض الأصحاب

كما حكاه في المبسوط والسرائر ولعله نظر إلى المروي عن أبي عبد الله انه قال ينقض الرعاف والقيء ونتف الابط

الوضوء قال وما أضيع بيد لهذا أمر مهور بن سعيد لعله قال أخبرنا بين الرعاف والقيء تعليله

ولا يعيد الوضوء والجواب الطعن في السند ووجود المعارض الأقوى في المشهور والفطرة والمؤيد

للأصول والعمومات ونحو الدلالة فليحمل على الاستحباب جمعاً ومسامحة مع أن القائل بالنجاسة غير معلوم

ولا فرق في البقرة بين الخروج قبل الاستحالة وبعدها إلا أن يستحيل فأطرافه فيكون نجساً ثم أنه قيل

في الوسيلة على ما حكي طهارته بما إذا لم يأكل شيئاً نجساً وهو كالنزوع منها ولد الزنا فقد اختلفوا

فيه فالمشهور بين طهارته واسلامه وادعي الشهرة عليه في شرح المفاتيح والحدائق ونحوها

وهو المعتمد لكونه مقتضى الأصل وكونه محكوماً عليه بالإسلام طاهراً وأن سؤره طاهر بل يطهر وهو في

أشرنا إليه سابقاً مضافاً إلى ما يستأثر من الأخبار وخالف فيه المرتضى وابن ادريس وكلام

الصدوق في النفي للتعريف بالنجاسة وكذلك الكليني لإرادة الرواية الآتية من دون إشارة إلى ترجيحه

بل في المختلف نسبته إلى المغبر بعد ما طالب الدليل الكفر قاله وادعى الإجماع كما ادعاه بعض الأصحاب

كان الطالب به بأن فيه وأنج في المنتهى يكره المرسل المروي عن الوساطة عن الصادق أنه كره سؤر ولد

الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكلما خالف وكما اشتد في النهي سؤر الناصب وفي الحسني

من قبل البواقي بل في رواية ابن أبي يعفور عن الصادق انه قال لا يغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة ولد

الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء وعلى الناصب هو شرها أن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب وإن

الناصب إلى رواية الكليني لها وصدق غيره له ودعوى الإجماع الذي يشير إليه غيرها لكن المناقشة

في هذه المسألة مجال لما ذكر خالية عن الإشكال وقد ورد في جملة من الأخبار أنه خبث لا يطيب

الولادة ونفيه على أنه على الزنا كالطلب المروي في الكافي لأنه لا بد أن يجازي من قبل نفسه الكفر ولو

أنها من قبل الطعن الرواية انه قليل الحياء وما يحاسب بالدليل بحرمة الجنة عليه أبداً لكن

التأويل مفتوح ولا يبعد أنه لو أظهر الإيمان ونية دخول الجنة لا يبعد قول الرحيم لكن ما بيان

وقوع شيء من الكفر وإن ظهر أنها والنيل بها كما حكم القائلين بكفره ونظيره من ظواهر الأخبار الكي

الأنصار أن هذا مخالف لأصول العدل إذ لم يفعله باختياره وما اشتهر من أن يكون عقابه ظلماً

وجوراً وأنه ليس بظلام للعبيد ثم أنه في الجملة لو ظهر العدالة قبلت منه وفيه أن المواضع التي

يشترط فيها العدالة هي الإمامة وتولي القضاء وقبول شهادته ومع أن طهارة المولد في الأول شرط

واتفقوا على عدم جواز تولي القضاء منه وعدم قبول شهادته أصلاً وبذلك وردت

النصوص فأنى تبقى في هذه العدالة وأي ثمرة دعواها ولعله يقع منه العدالة

بأي طريقة كان وأن أمكن عدم من اليهود والنصارى لكونه وقع في سياق في الأخبار وقيل أن ولد الزنا

ما دام في محلة الأولى أو الثانية بل درهمان ونحوه كذبه أحدهما ثمانية دراهم ولكن المشهور

هو المنصوص وعدم دخول الجنة أمر آخر كما ورد في الأخبار لا يدخلها إلا من طاب ولادته بلغ في العلل

عن الصادق قال يقول ولد الزنا يا رب فما ذنبي فما كان لي في أمري صنع قال فينادي منادياً فيقول أنت شر الثلاثة

أذنب والداك فتبت عليهما وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر وحسنة قال خلق الله الجنة

طاهرة مطهرة لا يدخلها إلا من طابت ولادته وقال الأنصاري أن الأخبار الواردة في هذا المقام اضطربت كمال

الاضطراب الأولى الانتصار بما قاله في البحار بعد ذكره الأخبار بقوله أقول يمكن الجمع بين الأخبار

على وجه يوافق قانون العدل بأن يقال لا يدخل الجنة لكن لا يعاقب في النار إلا بعد أن يظهر

ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب في النار على فعله إلا يلزم على الله

أن يثيب الخلق في الجنة ويدل عليه خبر عبد الله بن عجلان ولا ينافيه خبر عبد الله بن أبي يعفور وأبي

فيه تصريح بأنه يكون في الجنة وأما العمومات الدالة على أن من يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله

الجنة فيمكن أن يكون مخصصاً بتلك الأخبار انتهى كلامه رفع الله في الخلد مقامه ومنها الأشياء

اختلفوا فيه الدود المتولد من الميتة أو من العذرة والمعروف بينهم أنه طاهر بل في المنتهى

لا خلاف في طهارة دود القز وكذا الوسخ في الزرع أو الشجر ما نجسا كان الزرع النابت والغصن

طاهرين واحتمل المحقق نجاسة المتولد من الميتة أو العذرة لكونه من الجنس وبه قال الشافعي

ولعل نظره إلى توهم الاستصحاب وفيه أن الاستصحاب شرطه بقاء موضوع الحكم على حاله ومع تغيير الجنسية

تغيير ما لأن الغنم ما هيته وانقلب بغيره كان تغيير الكلب ملحاً أو العذرة دوداً والميتة ترابا

أو دوداً أو دم الإنسان البق وأمثاله إلى غير ذلك مثل استحالة النجاسات في الحياض إلى الماء المطلق

وغير ذلك مما يجيء وكذا الخمر خلاً فتغير الحكم البتة لتغير الاسم فيكون الأصل هو الطهارات

ولذا حكموا وجعلوا من المطهرات الاستحالة والانقلاب كليا لأن الأحكام الشرعية تابعة للأسامي

والحقائق إذا الملح لا يصدق عليه أنه كلب بوجه من الوجوه وقس على ذلك المثال السابق ثم الإعلام

ومثل الجبان فإنه إذا تم خلقته ونحوها كامنة بكاسر رخصة بكون حلالاً طاهراً لأن ذكوته ذكوة

امه ولا يكون نجساً إذا حل فيه الجنوح ثم مات لأنه منه وكذا إذا لم يدرك أمه وأما إذا لم يحل

فيه الجنوح بعد سواء ذكى أمه أم لا فالظاهر أنه نجس عند الفقهاء وما حل في حكم الميتة وأما العلقة

فقد قال في المعتبر العلقة التي يستحيل إليها نطفة الآدمي نجسة وفي الخلاف العلقة نجسة وفي التي

يستحيل إليها النطفة ثم احتج عليها بإجماع الفرقة والإطلاق الأخبار وتوقف عليه في الذكرى والمنع

بكونها من الحيوان الأبلية على انها منه واستويهما في لمن ولعلهما مثله إلى أنه لا يصدق عليها أنها دم ذي

النفس وفيه أن الحكم قد عرف غير معلق على ذلك بل على مطلق الدم من المراد من العلقة

التي يستحيل إلى المضغة كما في شرح في المعتبر المراد بها المتكونة من نطفة الآدمي ولعل ذكر

الآدمي للتمثيل لنص على نجاستها في البيضة انتهى فيما يجب إزالته من النجاسات وما عفي

لا خلاف بين الأصحاب في وجوب إزالة النجاسات عن الثوب والبدن للمشروط بالطهارة

كالصلاة والطواف ونحوهما وقد ادعى الإجماع عليه الشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغنية

وفي المنتهى أنه قول أكثر أهل العلم وفي التذكرة نقل الإجماع فيه جمع من الأصحاب ومثله في الكافي

وكذا إيجاب تمام الصلاة فيه إذ المعنى أسبابه الطاهر وخالف فيه ابن الجنيد في مختصره فحكم

بطهارته إذا كل نجاسة وقعت على الثوب وكانت عينها في مجتمعة أو متفرقة دون سعة الدرهم

الذي يكون سعته كعقد الإبهام الأعلى لم ينجس الثوب بذلك إلا أن تكون النجاسة دم حيض أو منيا

قليلها وكثيرها سواء انتهى وحكي عن المرتضى أنه قال إذا ترشش على الثوب والبدن من البول

زوس الابرقل انجس بل السعرفبان هذين القولين بكافة من الضعف اعلم وجوه شيد
بل المستند على خلاف هذا لما ورد من الاجماع والاخبار على اعتبار طهارة الثوب والجسد في الصلوة
والامر بغسل الثوب والجسد من النجاسات اذ من المعلوم ان الغسل لا يجب لنفسه وانما هو لاجل الصلوة
وقد وقع التصريح في النصوص الصحيحة باعادة الصلوة بنجاسة الثوب بالبول والمني والمسكر
وقد تقدم الدم ومن عذرة الانسان والسنور والكلب ورطوبة الخنزير وهي مطلقة في القليل
والكثير وفي المروي عن الحسن بن زياد عن الرجل يبول فيصيب فخذه نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر بعد انه
لم يغسله قال يغسله ويعيد صلوته وفي المروي عن ابي بصير نحوه الا انه قال يغسلها ويعيد الصلوة والصحيح
عن عبد الرحمن بن الحجاج وغير ذلك من الاخبار الا ان في الموثق عما بين الاجماعات على الفرق في المعدل الحكم
بقول انه وثيابك فطهر من غير فرق بين سائر النجاسات قليلها وكثيرها الا المعفو عنه من الدم
كما سياتي واما وجوبه للطواف فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراط طهارة الثوب والبدن
لما في الاخبار من ان الطواف بالبيت صلوة عن ابن عباس فيه فانه يقتضي ثبوت جميع احكام الصلوة
الا ما كان استثناء بالكلام ومن اظهر احكامها اشتراطها بالطهارة من الخبث والحدث وعدم
اشتراط الطواف المندوب بالطهارة الحدثية لقيام المخصص فلا يتعدى الى عدم اشتراطه
بالطهارة من الخبث لعدم ما يعارض العموم وح فما قال الشهيد استضعافا للرواية من حيث
السند لا ملتفت اليه بعد انجبارها بالشهرة والاجماع ثم ان المراد بالوجوب في المقام ليس وجوبا
نفسيا بل وجوبا شرطيا في الاقسام الاصلية والطواف الواجب لا انه يمكن وجوب
تقييده بوجوب الثوب ونحوه في الصلوة في النجس الا ان يقال وجوبه عدم الاختصاص بالوجوب
التخيري وعن ابن ادريس المراد بالثوب ما تعارف في العرف ثيابا
فلا يشمل الفراش والظلال ونحوهما كالسيف والخف وكذا المراد من البدن هو الظاهر فلا يشمل
البواطن كباطن الفم والانف ونحوها للعرف وورود الاخبار في الظهر بوجوب ازالة
الانضار من النجاسات والمعتبر ازالة العين لا الرائحة اجماعا ولما رواه ابراهيم بن ابي محمود قال قلت

حتى قال لا ينفع ما تمسح قلت فانه يبقى ما اثره وتبقى الريح قال الريح لا تنظر اليها واما اللون
ففي المنتهى اوجب ازالته مع الامكان ومع العذر اكتفى بازالة العين واشتهر وجوب ازالة العين
والاثر في الاستنجاء وفسر الاثر بما هو اللون ويقرب بقايا النجاسة من الاجزاء الصغار والاقرب
كفاية ازالة العين في الطهارة ونفي البقاء لا اللون والريح لان زوال الحكم النجاسة متوقف على
زوال عينها واستحالة لعلاوة من البوصين يدل على العفو دعوى الاجماع عليه مع دلالة حال
على عدم اعتبار ما ورد في المروي عن ابراهيم قال قلت لابي الحسن عليه السلام عن العبد الصالح قال
سالته ام ولد لابيه فقالت جعلت فداك اني اريد ان اسالك عن شيء وانا استحيي منك فسألته
ولا استحيي فقالت اصاب ثوبي دم حيض فغسلته فلم يذهب اثره فقال اصبغيه بمشق حتى يختلط ويذهب
ونحوه المروي عن سورة بنت الصهد المشوكة في الحيض بالكر المغرة وهو طين احمر وقيل ثوب مشوى اي
مصبوغ به ثم اعلم انه لو اصاب الثوب والبدن من النجاسة ان امكن ازالة الجميع وجب وان امكن ازالة
البعض خاصة فان كان بحيث يكون الباقي معفوا عنه كما دون الدرهم من الدم فينبغي الجزم بوجوب ازالته
للتمكن من الصلوة على الوجه المشروع بل الظاهر جواز ذلك في حال الاختيار ايضا وان كان الباقي
ليس محلا للعفو فلا يخلو اما ان يكون النجاسة متفرقة على الثوب والبدن وامكن ازالة احدهما
وجب ذلك فان لكل خطابا مستقلا وتعدد الامتثال بالنسبة الى احد الخطابين لا يسقط الاخر وان
لا تعقير البدن واما ان يكون مختصة باحدهما ولم يمكن تخفيفها ففي وجوبه وجهان والمصرح
في كلام المحقق والعلامة والشهيد في الذكرى ذلك حيث قالوا لو تعدد وجب تقليل النجاسة
وجب بحسب الخ ونحوه واحتج في المعتبر بان الواجب ازالة العين والاثر فاذا تعذر ازالة الاثر تعين
ازالة العين وذهب بعض المتاخرين الى عدم التخفيف لاصالة البراءة ولو جوب الكل مع تحقيق النجاسة فلا
وان وجوب ازالة العين والاثر حكم واحد مستفاد من دليل واحد ومن البين ان الامر بالمركب انما يقتضي
بالاجزائه على الاجماع لا مطلقا ومع لا بد من اثبات التكليف بجزء منها على الانفراد من دليل غير الامر بالمركب المتعلق
لزوم التخفيف لاجل الظهر لو جب تخفيفها الى ان كل جزء من اجزائها كان منتشرا على الثوب والبدن لعدم سقوط الميسور بالمعسور

ره لا يدرك كله لا يترك كله وان كان على حصر رفع العين وبقاء الاثر فالاقوى عدم لزوم الرفع
لعدم ارتفاع المانع ومعه يدل على الالزام وكما لو رفع التغليظ والاقوى وجوب رفعه كوجوب الرفع
عن الساتر بعينه لا امكاف ووجه الاول الاقرب في وجوب الازالة للصلوة من اجزائها
الاسكان والمسيد دعا الاعضاء وسجود سهوها واما ما خرج عنها كالقيام والاذان والاقامة
فلا اشتراط فيها النظر وكذا التسليم الثالث بناء على خروجه بالثاني وان قلنا بوجوب الثاني
تعبدا واما الطواف فنحن من المسلم بانه تجب الطهارة الشاملة للتسليم قال الشيخ في الخلاف اذا
ترك على راسه طرف عمامة وهو طاهر وطرفها الاخر على الارض وعليه نجاسة لم تبطل صلوته خلافا
للعاموية قال في الذكرى واستحسنه لم لانتفاء الحمل واللبس عن موضع النجاسة ولاصالة البراءة
مع ان الادلة الدالة على اشتراط الطهارة وايجاب الازالة لا تشمل الثاني ولعله الاقوى من
ان تحركت الزائد بحركة المصلي او لا تتحرك هذا بخلاف الثوب المغصوب فان الظاهر ان الزائد
لو كانت غصبا وكانت مما يتحرك بحركة المصلي لم تصح الصلوة معها للنهي عن الحركة الواقعة
والنهي فيها مقتضى الفساد الثالث لو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عالما عامدا اعاد مطلقا خارج
الوقت وداخله وفي المنتهى انه قول العلماء اجمع ونحو للاخبار الصحيحة الواردة الدالة على ذلك
والطلاق الاخبار يقتضي عدم الفرق بين العالم بالحكم والجاهل به لان معذورية الجاهل
فانما يقتضي رفع المؤاخذة لا سقوط التكليف واما لو علم بالنجاسة ونسي حين الصلوة فصلى فيه
فالاكثر على وجوب الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه بل في شرح الارشاد ما يشعر بدعوى الاجماع عليه وعن الشيخ في بعض
كتبه القول بعدم الاعادة مطلقا وعنه في الاستبصار الاعادة في الوقت لا غير نظرا الى الجمع
المروي عن محمد بن علي بن محبوب عن العلاء عن ابي عبد الله عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله
فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت له الدالة على عدم الاعادة
والدالة على الاعادة كالصحيح المروي عن زرارة قال قلت لابي جعفر اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء
من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني

ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله والصحيح المروي عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
قال قلت الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد
بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد
الصلوة فالجمل على الاعادة في الوقت وحمل الصحيح الاول على كون الذكر خارج الوقت وان
المراد نفي الاعادة نفي القضاء واستشهد بذلك الحمل بالضعيف المروي عن ابن مهزيار
واحتج المحقق ومن تبعه بالصحيح الاول لكونه مطابقا لمقتضى الاصل والعمومات وحمل الامر
على الاستحباب والاقوى ما عليه الاكثر للاجماع السابق وما حكي في الغنية عن ارجاع الجمل والاصل
وقاعدة الامتثال واطلاق الاعادة في النصوص المستفيضة والمتواترة وقد مر بعض منها
وح فما دل بظاهره على عدم الاعادة اما مؤولة او مطرحة لاعراض الاصحاب عنه مع معارضتها
بما هو اكثر عددا واوضح دلالة وسندا والجمع المذكور كما عرفت شاذ القائل مع وهنه
بمصير الاكثر الى خلافه مع ان المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن الرجل
احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان راه فلم يغسله فليقض جميع
ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء وان كان راه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة
ثم ليغسله وصريحا الدلالة انه علق وجوب القضاء على سبق العلم بالنجاسة ونسيانها اولى بالاكل
ابواب مثل قال الى صوف الاتيا فانه قضى ولو علم بعد الصلوة بسبق النجاسة من غير
سبق علم وقد اختلفوا في حكمه لفيتوا المعروف من الاكثر انه لا اعادة عليه لا وقتا ولا خارجا
وعن الشيخ والقاضي وابن البراج وابن زهرة وجوب الاعادة في الوقت خاصة وهو اختيار العلامة في
ومال الشهيد في الذكرى الى اعادة من اهمل النظر قبل الصلوة وعدم اعادة من اجتهد فيه
وهو الظاهر من المفيد حيث قال من صلى في ثوب يظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك انه كان نجسا
في صلوته فعليه من غير ان يمل لا اعادة ما صلى فيه في ثوب طاهر من النجاسات انتهى الاقوى عدم الاعادة
مطلقا لا في الوقت ولا في الخارج للاجماع المحكي في الغنية والمفاتيح والطهور وما دل على اشتراط القضاء

بغيره مع الامكان واتمام الصلوة وان لم يمكن الا بفعل المبطل كالفعل الكثير والاستدبار
بطلت صلوته واستقبلها بعد ازالة النجاسة في المعتبر وعلى قول الشيخ كما انها مفسدة
بالقول الثاني الى ما عليه من اعادة الجاهل الذي لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ من صلوته في الوقت
قال ويشكل بمنع الملازمة اذ من الجائز ان يكون وجوب الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم
مثله في البعض بان الشيخ قطع في المبسوط بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من القاء الثوب وستر العورة
بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل في الوقت اقول عبارة الشيخ هكذا وان راى النجاسة في الصلوة
على ثوبه نزع ثوبه ان كان عليه غيره وتمم الصلوة فيما بقي وان لم يكن عليه غيره وطرحه ان كان الوقت ضيقا الستر
عورته بيده وستر بعورته وصلى ... بالقرب منه شيء ولا احد يناوله قطع الصلوة
واخذ ثوبا يستر به العورة ولستانف الصلوة وان لم يكن عليه ثوب طاهر اصلا اتمم صلوته بالقعود
وايماء وفي ... ولم يعلم ان فيه نجاسة وهو بعد في الصلوة ثم ... طرح الثوب الذي فيه
النجاسة وتمم الصلوة فيما بقي عليه من الثياب فان لم يكن عليه الا ثوب واحد ... فعل ما قلناه من الباب
واستانف الصلوة وفي الذكرى لو علم في الاثناء سبق النجاسة فلا اشكال في بنائه على القولين
ثم لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس بالصلوة امكن عدم القضاء تصيرا الى استلزامه
القضاء المنفي قطعا ... والاقرب مع العلم بالسبق اما الصلوة
مطلوبا فقا للروايتين والجماعة ... الاخبار كالصحيح المروي عن زرارة عن
حجر قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني ... طويل الى ان قال قلت ان رايته
في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة ... وهذه الرواية باطلاقها شاملة على النقض
مطلقا من غير فرق بين خروج الوقت وعدمه وبين تمكن من ازالة النجاسة وعدمه بل من غير
فرق بين سبق العلم بالنجاسة ... وبين غيره والصحيح المروي عن محمد بن مسلم قال ان رايت المني
قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة ولا بعد ... المروي عن محمد بن مسلم
قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته اي الدم وعليك ثوب غيره

في كون نام الشروط العلمية كالصحيح المعلل عدم الاعادة على من نظر في ثوبه قبل الصلوة فلم ير شيئا
ثم راه بعدها بانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
وللنصوص الصحيحة كالصحيح المروي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يصلي
وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد والمروي عن ابي
الجعفي عن ابي جعفر في الدم الزائد على قدر الدرهم قال وان لم يكن راه حتى صلى فلا يعيد الصلوة
والصحيح المروي عن العيص قال سالت ابا عبد الله عن رجل صلى في ثوب رجل اياما ثم ان صاحب الثوب
اخبره انه لا يصلي فيه قال لا يعيد شيئا من صلوته والصحيح المروي عن محمد بن مسلم قال ذكر المني فشدده
وجعله اشد من البول ثم قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة
وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول
ولعل مستند الشهيد في الذكرى هو هذا ... ثم ... هذه الرواية ... او قيل لا اعادة
على من اجتهد قبل الصلوة وبعدها ... امكن لهذا الخبر وقد بالغ في رده ... عليه
واحتج الشيخ فيما ذهب اليه من علم بالنجاسة في الاثناء وجب عليه الاعادة وكذا اذا علم في الوقت
بعد الفراغ واحتج له بعض الاواخر بالمروي عن وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله في الجنابة تصيب الثوب
ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علم ومع نافيه باما الشغل واشتغاله
المشروط باشتراطه وجمعا بين الاخبار المذكورة وفيه ان الاصل عدم الاعادة ولا يسلم انه
العسر والحرج المنفيين ... على الرواية في ... اثر انا لم يعلم في حال الصلوة ... النجاسة في الثوب واستبعدها ... ثم قال والاولى حملها على الاستحباب مع ان ... من ...
هذا كله فيما لو علم بالنجاسة قبل ... لا يبعد ان لم يكن ... قول الراوي واسقط النهي ... اما لو علم بذلك بعد خروج الوقت
فلا اعادة عليه ... ظاهرا ... على عدم وجوب القضاء ... خرج الوقت ... دعوى الاجماع عليه ولكن الظاهر ... وجود الخلاف في ذلك ... واما لو علم بها في اثناء الصلوة فالمعروف بينهم ... وجوب ازالة النجاسة او القاء الثوب والتحفظ ... وستر العورة

اولو القول المشهور في المني ... الجارية ... اعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت ... لم يكن عليك شيء ان لم يكن ... ذلك

هذا كله فيما لو علم بالنجاسة قبل خروج الوقت ح

في ما اذا علم بالنجاسة في اثناء الصلوة

بغيره ... الجعفي

الى في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته ولكن ليس عليه ... وضوء
والصحيح المروي عن اسماعيل بن عبد الخالق قال سالته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم
المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن
على صلوته وهذان الروايتان فيهما شيء لان مقتضاهما البناء مع عدم الكلام ولا قائل به كما ان
بين المطلق والاقوى في المسلين وجوب الاعادة بعد العلم والنسيان اذا وجد في الاثناء
في الوقت وضاق ... الضيق ... كما عليه بعض الاساطين وان علم في الاثناء وجهل في
الحدوث ... واتم صلوته ما لم يكثر الفعل واذا احتاج الى فعل كثير استانف
ولو صلى ثم راى النجاسة بعد الفراغ لم يعد لاحتمال تجددها بعد الفراغ ولعله لا خلاف فيه
بل في المعتبر وكشف الالتباس الاجماع عليه وقال الشيخ في الخلاف اختلف اصحابنا واختلف ... ابا
فيما اذا صلى ثم راى على ثوبه نجاسة او على بدنه وتحقق انها كانت عليه حين الصلوة ولم يكن
علمها قبل ذلك فمنهم من قال يجب عليه الاعادة على كل حال وبه قال الشافعي وابو قلابة واحمد بن حنبل
وابو حنيفة ومنهم من قال تجب الاعادة اذا علم في الوقت واذا لم يعلم الا بعد ذلك وبه قال ربيعة
ومالك ومنهم من قال ان سبقه العلم بذلك اعاد في الوقت وان خرج الوقت فلا اعادة
عليه قال هذا هو المختار ... الروايات ... ولو لم يعلم بالنجاسة حتى خرج من صلوته و
حصل له في ثوبه او بدنه حال الصلوة قولان لعلمائنا احدهما الاجزاء اختاره الشيخ
والمرتضى ... الشافعي ... على ... الثاني ... وجوب
الاعادة في الوقت ... الشيخ في موضع من النهاية ... وبه قال ربيعة ومالك ...
الشافعي ... وهو قول ... ثم راى النجاسة وشك هل
كانت عليه في الصلوة ام لا فوقت ان الصلوة ماضية ولعله لا خلاف فيه ... الى النفي
التقدم وعدم النجاسة الثاني لو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت ...
ثم علم ... العدم ... على الاستئناف ... وعلى القول الثاني ... اعادة الجاهل في الوقت

في ... الاخبار ... الصحيحة كالصحيح المروي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته ولا شيء عليه وغير ذلك من النصوص ع

في وقوع النجاسة عليه وهو في الصلوة

فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك وهذه الرواية
لا دلالة فيها على سبق العلم مع اشتمالها على ما لا يقول به احد من ترتب الحكم بعدم الاعادة على عدم امكان
تبديل الساتر على الاطلاق الشامل لما اذا كان له ساتر اخر ام لا وبالجملة فهذه الرواية بهذا الاعتبار
مخالفة للاجماع لعدم ما يدل على صحة الصلوة مع العلم بالنجاسة اختيارا ولعله لجواز ان يكون
الضرورة مع ان ترك العمل ببعض الرواية لا يمنع من العمل بالبعض الاخر هذا والصحيح المروي
عن علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته
كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه
الا ان يكون فيه اثر فيغسله وفيه لا دلالة فيه على الاحتمال كون الاصابة بنوع من اليبوسة
كما يشهد به قوله فلينضح لانه لا معنى للنضح لو كان رطبا وقوله فليمض واما التفصيل الشيخ فهو بعينه
اختيار المحقق في النافع واما ان كان الثاني اي يعلم السبق مع احتمال حدوث النجاسة
في الاثناء ازالها واتم الصلوة ما لم يكثر الفعل والا استانف ولعله لا خلاف فيه بين الاصحاب
وان حكى القول بلزوم الاعادة على الاطلاق في المعتبر بناء على قول الشيخ بلزوم الاعادة في الوقت
على الجاهل بالنجاسة لكن عبارة الشيخ في كتابيه كما عرفت نحو ما في النافع والكفاية
وقبله اذا وقع على ثوبه او بدنه نجاسة وهو في الصلوة ولم يعلم سبقها فان الظاهر انه
يجب طرح المتنجس وازالة النجاسة واتمام الصلوة اذا لم يتضمن الفعل المبطل والا استانف
والمعتمد في هذه الصورة وجوب الاستمرار مع التمكن من الازالة من غير فعل الكثير والاستدبار
قبله او نكل او نحو ذلك للاصل السالم عما يصلح للمعارضة لاختصاص الروايات المتضمنة
للاستئناف بما اذا كانت النجاسة متقدمة على الصلوة وعلى الاستئناف يتوقف الازالة على الفعل
الكثير وصحيحة معوية بن وهب البجلي قال سالت ابا عبد الله عن الرعاف اينقض الوضوء قال لا ولكن
رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فتناوله فقال براسه فغسله فليبن على
صلوته ولا يقطعها والصحيح المروي عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عن الرجل ياخذه الرعاف

وفيه لا دليل على الاستيناف الثالث لو علم بالنجاسة في الاثناء لكن مع ضيق الوقت عن الازالة
والاستيناف فاطلاق النصوص الامرين كاطلاق العبارة نحو كلام جماعة يشمل هذه الصورة
كما ذكره بعض الاجلة وللتفصيل مناقشة لكونها من الافراد النادرة الغير المنصرف اليها الاطلاق
البتة فلا يمكن اتخاذ الاطلاق حجة لاطلاق الاعادة ولو فرض هذه الصورة ان ما دل
على وجوب الصلاة في اوقاتها المعينة قطعية واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه
غير معلوم البتة ووجدان العفو غير كثير في الواجبات وغيرها لاجل تحصيل العبادة وفيها
عدم الاشتراط بهذا الوجه الضروري بعدم الاعادة في هذه الصورة لا يلزم البتة وقد تقدم
وفي البيان قطع بوجوب الاستمرار والصلاة في الذكرى وفي ذلك التحقيق ان هذه المسألة على
ضيق الوقت عن ازالة النجاسة هل يقتضي اشتراطها ام لا يعني ان المكلف اذا كان على بدنه
او ثوبه نجاسة وهو قادر على الازالة لكن اذا اشتغل بها خرج الوقت فهل يسقط وجوب
الازالة ويتعين فعل الصلاة مع النجاسة او يتعين عليه الازالة والقضاء لو خرج الوقت وهي
مسألة مشكلة من حيث اطلاق المنقصة لاعادة الصلاة مع النجاسة المتناول لمحل النزاع
ومن ان وجوب الصلوات الخمس في الاوقات المعينة قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على
هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجله المعلوم وقد سبق نظير المسألة في التيمم اذا ضاق
الوقت عن الطهارة المائية والاداء مع وجود الماء انتهى كلامه بطوله او
ان طهارة الساتر كاستقبال القبلة وستر العورة من الشرائط التي يتوقف صحة الصلاة
عليها وان هذه الشروط انما تعتبر مع الامكان فلو تعذر شيء منها لم يسقط الصلاة
ولا التعبد بها ويمكن تاخيرها الى ان يحصل الشرط ثم ياتي بها قضاء ومسألتنا هذه من هذا القبيل
فلو جاز تاخير الصلاة من وقتها للاشتغال بازالة النجاسة ثم الصلاة قضاء لجاز ذلك في فاقد القبلة
مع انه لا قائل به والحاصل ان المتجه هو المضي في الصلاة وان كان الاحوط الاتيان بها ولو في خارج الوقت
للاكالمربية للصبي اذا كان لها ثوب واحد يكفي غسلها ثوبها في اليوم والليلة مرة واحدة

فهل يجب الاستمرار في الصلاة او يقطعها ويستانف الصلاة وان لزم القضاء قال في الرياض ح

في المربية للصبي

الاظهر الاشهر وادعى الشهرة عليه في الرياض وفي الحدائق المشهور بين الاصحاب من غير خلاف يعرف العفو عن نجاسة
الثوب للمربية للصبي اذا كان لها ثوب واحد اذا غسلته في اليوم مرة واحتجوا عليه في المنتهى بما رواه
الشيخ عن ابي حفص قال سئل عن امراة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال
تغسل القميص في اليوم مرة وظاهر الرواية عدم الفرق بين الصبي والصبية لاشتمال المولود لهما
كما اعترف بهذا التعميم في الدروس والشهيد في الروض بل في الذخيرة نسبه الى اكثر المتاخرين
وفي المعالم نسبه الى الشهيدين واكثر المتاخرين الا ان المحقق في المعتبر وبعض كتبه اقتصر على الصبي
بل قيل اقتصر الاكثر واقتصر في الارشاد ونحو المنتهى والنهاية على المربية كما في الرواية من دون
تعرض للمربي ولكن اعتضد عموم الحكم اليه لتنقيح الاشتراك في العلة وهو عموم المشقة فيهما
ثم ان مورد الرواية البول فلا يتعدى الى الغائط ولا الى الدم اقتصارا فيما خالف الاصل
على مورد النص لعدم احتمال الغائط بحسب الحقيقة ولاحتمال الارادة مجازا كما قال ابن فهد ونحوه
الى المربية الصادقة وليست بعدم فعل الفرق كما احتمله البعض بنوع لوجوده في الشرع الا انها
الصبية خاصة بعموم الظاهر وعدم الفرق في المولود بين الواحد والمتعدد كما اختاره جملة من الاصحاب
لاشتراك في العلة وهو المشقة وزيادة ولا معنى لورود البول ولكن توقف في الالحاق في الرياض والحدائق
بانه يمكن ان يكون التعدد لكونه مقتضيا لكثرة النجاسة وقوتها في الجائز احتمال العفو بالقليل
الضعيف بها دون الكثير القوي فلا وجه للالحاق المذكور وان جزم به في المسالك وغيره
ولو كان لها اكثر من ثوب وكانت محتاجة الى لبس الجميع لبرد ونحوه فهل يلحق بذي ثوب واحد فيه
خلاف نعم لو ان الجميع بحكم ثوب واحد ولكن المعروف خلافه وهل يجب عليها الاستعارة
او الاستيجار مع الامكان وجهان من اطلاق النص المتقدم والظاهر ان الحكم فيها مع
الثوب ما ذكر وان امكنها الاستعارة لانتفاء المشقة بكثرة الغسل وظاهر الروض التوقف في ذلك
وتغسل في المركز جماعة من المتاخرين انهم اشترطوا ان ... الثوب ووقوفا على ظاهر النص ونظرا
الى ان هذه التي يكون فيها الاشارة اليها في النص كما قدمنا ذكره بل هي مستنبطة

تا آخر جعفر ... ابن الشيخ

وهل هذا الحكم مختص بالثوب والبدن لا بد من غسله لعدم النص وجهان بل قولان اظهرهما في الروض
والمعالم الاول اقتصارا على مورد النص وعن بعض كتب الشهيد هو الثاني نظرا الى عدم الاحتراز عن الثوب
النجس وشدة غسل البدن في كل وقت ثم انه لا بد ان يعلم ان حكمه عليه تكرير غسل الثوب
في كل يوم مرة لاجل نجاسة البول الذي يوجب غلظ النجاسة والاقتصار كما بينه الصبي ونول الصبي الذي
لم يطعم الطعام بعد ولذا تعين الغسل دون الصب قال في النهاية الاقوى وجوب الغسل
الصب مرة واحدة وهل المراد من اليوم ما يشمل الليل اطلاقه عليه الحرام يختص بالاول
والعلامة ... كذا الشهيد هو الثاني ولكن الاقوى هو الاول لان اليوم مختص بالنهار
عنه يحتاج الى دليل والمراد من اتيانه بالغسل في اليوم والليلة هل يعم جميع الاوقات بمعنى انه مخير
في اي وقت شاء منهما كما هو مقتضى اطلاق الرواية والمصرح به في الذكرى وظاهر الاكثر التقييم
لاخر الوقت بحيث يجمع الصلوات الاربع بعد الغسل وجهان ولعل الاظهر هو الاول وان كان الافضل
التاخير كما في الذكرى وفي المنتهى لو قيل باستحباب الغسل آخر النهار لتوقع الصلوات الاربع في الطهارة
كان حسنا وكلام الاول مقتضى وجوب التكليف من اطلاق النص وغيره او لو نسيت الصلوات الاربع على طهارة
واحدة وحمل الوجوب فيه نظر ذهب جماعة من الاصحاب الى العفو عن خصي يتواتر بوله اذا
غسل ثوبه في النهار وعن النجاسة مطلقا مع تعذر الازالة للحرج والمشقة وللصحيح المروي عن سعدان بن
مسلم عن عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن الاول اسأله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة
البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه في النهار مرة واحدة وفي الذكرى استوجب العمل عليهما مع المشقة
وفيه ان هذه الرواية ضعيفة لجهالة سعدان وعبد الرحيم ولعله لذا قال في المعتبر بعد حكمه بتضعيف الرواية
وربما يصير البادر في الحرج وظاهره ما يثبتا الجمهور في تدل على وجود القائل بعمومها الا ان العلة في
هو الحرج دون الجزء ويحتمل ان يكون كناية عن سيلان الى ذلك وعلل الحكم بالحرج والمراد بالنضح هو
الغسل والا فلا معنى لنضح الثوب عن البول اذا كان من غلبة واضع النضح فيما شك في نجاسته ولكن يحمل
بمثل الرواية ان يخرج اشكال لا خلاف بين الاصحاب في العفو عن النجاسة التي في البدن مطلقا

في الخصي ونوبه

كما دل عليه الصحيح المروي عن عبد الرحمن الحجاج عن الرجل يبول في الليل فيحسب ان البول اصابه الى ان قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده او ثيابه ح

لكان الفروق وقد يستدل لذلك بالمروي في السرائر عن المنظوم الدال على الصلاة فيما تنجس فكان
الفروق لا ان الاخبار الواردة الدالة على اشتراط الطهارة بغير شاملة لحالة الفروق ونحوه
واما الخلاف في نجاسة الثوب فالمشهور وجوب انه من لم يتمكن من تطهير ثوبه وكان لا بد بلبسه القاه
وصلى عريانا وجوبا عينيا وادعى الشهرة عليه في الرياض بل فيه نقل الاجماع عليه في الخلاف وفي المدارك نسبه الى الشيخ واكثر الاصحاب
وليس عليه الاعادة بعد ما وضع واحد كما في المنتهى وذهب جماعة كالفاضلين في المعتبر والمنتهى والتهذيب
وجماعة من المتأخرين الى ان العفو ثابت لنظر الى سبب ام لم يضطر وان المصلي مخير بين الصلاة
فيه والصلاة عاريا بل زاد الشهيد ان الصلاة فيه افضل وتبعه ابن الجنيد في مختصره
وحكي عن الشيخ انه قال لو صلى معه للضرورة وجب عليه الاعادة ونحوه ولعله متفرد بهذا القول وفي ذلك كل
ولعل منشأ الخلاف في المقام اختلاف الاخبار ويدل على المشهور المروي عن سماعة عن رجل يكون
في فلاة من الارض ليس عليه الا ثوب واحد اجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا
قاعدا ويومي ونحوه ما ورد فيمن عريانا او المروي عن محمد بن علي الحلبي عن الصادق الا ان فيه فانه يتيمم
ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي فيومي ايماء وهذان الروايتان كما ترى صريحتان على ما ذهب اليه المشهور
مع ما يؤيدهما من الاجماع والمروي عن جابر انه سأل الحلبي عن الصادق انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب واحد
فيه الصلاة وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم فاذا صار فيغسله واعاد الصلاة والاجمع بين
الرواية على ما ذهب اليه الشيخ وفيه لا دلالة فيه على الضرورة الا ان يحمل عليه واحتج القائل بالعفو والصلاة بالثوب
بالصحيح المروي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عن رجل عريان وحضرت الصلاة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه
او يصلي عريانا قال ان وجد ما يغسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا وفي الاخير المروي فيمن لا يبس
على غسله يصلي فيه ونحو مضمره الا انه قال قال ما وصلح الحامد وحمل الشيخ هذه الاخبار على الحرج
من برد ونحوه وقد رجح بعض الاصحاب في الرياض بافضلية الصلاة في الثوب النجس على الصلاة عاريا الان
لا يستلزم الا فوات شرط واحد وهو طهارة الساتر والصلاة عاريا يوجب ترك القيام والركوع والسجود
بالايماء كما في الروايتين ولا يسار فيه الا بكاة الشهرة المعتضدة بالاجماع المحكي بل الحكي في الرياض

في بيان ان من لم يتمكن من تطهير ثوبه ولابد بلبسه في الصلاة عريانا

وحمل الباقي على صورة الحاجة

وفي المدارك حمل الصلاة فيه او لبسه

ومنهم من حاول الجمع بينها بالحمل على التخيير ولا بأس لو لا شذوذ الرجحان الا ان الحمل على الاول نعم ان منعه
مانع من التعري من برد ونحوه صلى فيه قولا واحدا للاطلاق للنصوص وانما الاعادة فقد اختلف فيه
والمشهور انه لا اعادة عليه لاصالة البرائة وظواهر بعض الصحاح المتقدمة كفصل الثوب خاصة بعد
العرق ثم من دون تعرض لاعادة الصلاة بالمرة وعن الشيخ في بعض كتبه وجوب الاعادة نظرا الى
ما تقدم من موثقة عمار وحملها في الرياض على الاحتياط وفيه مع انه مخالف للاصل مخالف للاجماع
المدعى عليه في المنتهى حيث قال ولو صلى عاريا فلا اعادة قولا واحدا مع شذوذ الخبر ولو قيل
استحبابا كان اقرب الى التوجيه واعلم انه قال في المعالم انه ذكر بعض اصحابنا المتاخرين ان لكل من البدن
والثوب النظر الى تعذر الازالة كما بين استظهر ذا تعددت النجاسة فيها وامكن ان يغسل احدهما
وجب الا ان النجس الاخر ولو اختصت باحدهما وكانت متفرقة وامكن ازالة بعضها وجب ويتقدم
اجتماعها فان كانت دما وامكن تقليله بحيث ينقص عن مقدار الدرهم وجب ايضا والا فني
الوجوب نظر ثم قال وهذا التفصيل حسن لا بأس بما انتهى وفي الحدائق ولا اعرف لهذا التفصيل وجها
وجها وفيه ان هذه التفرقة وجيهة لا غبار عليه ولو كان له ثوبان احدهما طاهر والاخر
نجس واشتبه صلى في كل واحد منهما الصلاة الواحدة على المعروف بينهم ونسبه في المنتهى الى اكثر
الاصحاب وخالف فيه محمد بن ادريس ويحيى بن سعيد فقالا بوجوب الصلاة عاريا وفيه طرح
الى الرواية حيث قال ووقف اثنين كما ويصلي عريانا والاول هو المعتمد لعدم حصول الرائحة
الابذلك ولدلالة المروي عن صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام قال كتبت اليه اسأله عن رجل كان معه
ثوبان احدهما بول ولم يدر ايهما وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال
يصلي فيهما جميعا وفي ترجيح المناهج بعد قوله عليه السلام ولو كان عنده ثوب غير مشتبه تعين صلى فيه وليس
الاجتماع بهما كما في كل ولو كان الثوب متعددا زاد في الصلاة على عدد الثوب واحد ولو اشتبه النجس
واحدا ومتعددا بالاكثر من الطاهر احتمل العفو لحرج والعدم اوجه للفرق بينه وبين المراة
المحرمة المشتبهة بالجملة او ضعفه المشقة فيما نحن فيه   اختلفوا الاصحاب في وجوب اعادة الصلاة

في الثوب المتنجس

ما لا يعلم الاسلام

على من صلى اسما التطهير الخرج والاستنجاء مطلقا على اقوال ذهب الصدوق في فقيه الى التفصيل بين
الاستنجاء من الغائط فاسنده ان الشيخ عن ان اسبابه الاستنجاء من البول فقال بعدم الاعادة في الاول
ووجوبها في الثاني ووجوب الاعادة مطلقا الثالث عدمها مطلقا كالاول واحتج للاول
بالموثق المروي عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط
حتى يصلي لم يعد الصلاة واحتج للثاني بعموم الاصل والشهرة وصحيحة بل ادعى الاجماع عليه
بعض الاخر منضما الى اقامة الحجة في اشتغال الذمة اليقينية البراءة اليقينية وكون
العبادة اسما للصحيحة الاخر من الاخبار الكثيرة الدالة على ذلك منها صحيحة ابن ... المروي
عن زرارة وقيد توضأت ولم اغسل ذكري ثم صليت فسالت ابا عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد
صلواتك ومنها المروي عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام اذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء
ثم توضأت ونسيت ان تستنجي فذكرت بعد ما صليت فعليك الاعادة وان كنت اهرقت الماء
فنسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء والصلاة وغسل ذكرك لان البول مثل البراز
وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الموثق بالنهي والاجماع والقاعدة في قوله لعدم الاعادة
نظرا الى الاصل وانه كان مامورا بالصلاة وقد امتثل الامر فيلزم الاجزاء لما مران الامر يقتضي الاجزاء
ودلالة رفع القلم والمواخذة والمروي عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضا
وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلاة ونحوه المروي عن عمرو بن
ابي نصر وما تقدم من رواية عمار وغير ذلك وقد جمع بعض هذه الاخبار على الاخبار الدالة
بتاويلها الاصل وحمل الاولة على الاستحباب واحتمل بعض المتاخرين حمل اخبار الاعادة على
انتقاض الوضوء بالبول او بخروج البلل مع عدم الاستبراء وهيهنا اقوال اخر كوجوب الاعادة
في خارج الوقت ووجوبها فيه فيما اذا نسي الاستنجاء من البول ولعله الاشكال نظرا الى الاكثر
في الرجل ينبغي ان يغسل ... بالماء ... الا انه قد نسخ الخبر ... الصلوة
وليعيد الصلوة وليعد الوضوء وان كان قد توضأ ... الصلوة ... صلوته ...

كعدم الوجوب

من الغائط وهو لبعض الاصحاب
الخامس عدم وجوبها في خارج الوقت
ووجوبها فيه فيما اذا نسي
الاستنجاء من البول

لما يستقبل من الصلوة وفيه ما لا يخفى واحتج الخامس بالجمع بين ما دل على نفي الاعادة مطلقا لاستنجاء
من البول بقول مطلق وما دل على وجوب الاعادة به كذلك بحمل الاول على خارج الوقت وفيه انه لا شاهد
عليه والمعتمد هو القول المشهور لانه الموافق لما تقدم ولقاعدة الاحتياط   لا خلاف بين
الاصحاب في ان كل ما لا تتم الصلاة فيه كالتكة والقلنسوة والخف والنعل يعفى عن نجاسته
كانت ما كانت ولو كدم الحيض ونجس العين وكذا السوار والدملج والسيف والسكين وغيرها
وهذا الحكم مجمع عليه بينهم مضافا الى الاخبار الدالة عليه منها نفي الباس عن مثل القلنسوة والتكة
كما في المروي عن زرارة وفي المروي عن عبد الله بن سنان الخف والنعل والجوربين وما اشبه ذلك
وان كان فيه مثل قذر ومنها المروي عن حماد قال ... عليه السلام وفيه ان اصاب قلنسوتك او عمامتك
او التكة او الجورب او الخف مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم
في شيء من هذا وحده وهذه الاخبار موثقة بالاجماع او الاصل ولعموم ما ورد في الاصل الموثق
بالامر وطرح الاخبار للنصوص ... والعجب كيف مع ... لهذا الكلام بعد
كون المسئلة اجماعية وظاهر هذه النصوص عدم الفرق فيه بين الملبوس والمحمول كما ذكرنا
الملابس في محالها ام لا وخصه العلامة والشهيد وابو العباس الاول بل في شرح الفاضل ان عليه الاكثر
وبعضهم الحق على الكون في محالها والاقوى للاكثر عدم الفرق كان في محالها ام لا فلو وضع التكة
في راسه والخف في يده وكانا نجسين كانت صلوته صحيحة وكذا لو كان معه دراهم نجسة او غيرها
لعدم ما يدل على المنع لان الثابت من الادلة اشتراط صحة الصلاة طهارة ثوب المصلي وبدنه
شاملا للبدن وانما هو للملابس دليل دال على المنع ... الحكم على الملابس ... زاد
تخصيصها بالخمسة كالقلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل وحكى عنه دعوى الاجماع على
الخمسة وما عداه لم يثبت فيه النص وغيره الدال على الاشتراك في العلة المبهمة للصلاة
ثم انه حكى عن الصدوق وعلى العمامة فحملها بعيني عنه وحكم ... عن اسنة الوسائد اشكل
في المعالم ولعل نظره الى نسبة الخف لا يمكن ستر العورة بها فلم يلزم جواز الصلاة في كل ...

في ما لا يتم الصلاة

في القلنسوة

وفيه ان هذا موجود في نصوص الرضا عليه السلام وانه ما لا يحتاج ... للاستشكال فيه الا
الا ان يقال تعليم صفة الثوب عليه فيكون القول بالالحاق متجها لان الدليل الدال على وجوب
تطهير لباس المصلي مختص بالثوب فيبقى غيره على الاصل لكن في عدم التمثيل بها والتمثيل بالقلنسوة
في الاخبار اشعار بان الحكم فيها ليس كالعمامة لا الحاق التمثيل وحمل الراوندي العمامة
في كلام الصدوق على عمامة صغيرة كالعصابة لانها لا يمكن ستر العورة بها ولا بأس به بل ... من الشيخ
من الاصحاب تطهير ما لا تتم الصلاة فيه منفردا من النجاسات على الملبوس وكيف في بعض الاخبار الصحيحة
على استحباب تطهير النعل واعلم انه قال في المختلف لو حمل قارورة مضمومة فيها نجاسة
صلوته وتفي الخلاف وهذا الفاضل الحلي لا باس ... صلى الله عليه وآله
حمل امامة وهو يصلي ... على ظهره ... والاصل ... المحمول
كالحامل ... بطلان الصلوة ... فيه ان هذا
على اشتراط الطهارة في المحمول ... وقد عرفت خلافه واما الوجه ... الراس ...
قال الشيخ في ط وابن ادريس ... وابو العباس ويحيى بن سعيد ... صلوته وفي الباب
لو حمل قارورة ... فيها نجاسة ... صلوته ... والبصري ... والدلائل والذكرى
وفي الخلاف انه ليس لاصحابنا نص في حكم القارورة والذي يقتضيه المذهب انه لا تنقض الصلاة
حمل القارورة التي فيها نجاسة لعدم الدليل الخاص ... قلنا انه تبطل صلوته لدليل الاحتياط
كان قويا وان على المسئلة اجماعا فان خلاف ... الوجه ... هو الجواز وما
استدل به الشيخ ضعيف ... على المسئلة ... نقض ... ما استدل به ...
هو قول ... الجمهور ... والدليل على الجواز انه محمول
الصلوة فيه منفردا فجوز استصحابه في الصلاة ... المعتبر من الجواز لعدم
ما يدل على ... الاقوى عدم الفرق بين ... الراس ...
تعدي النجاسة ولو حمل حيوانا ... الماكول ... الصلاة وان ... الدم ...

في حمل القارورة

في حمل القارورة

فان ... الحجر

العلامة في كره والمنتهى ومرو البيان والموجز لو شرب خمرا او اكل ميتة وجب عليه القيء والاقوى
شموله لكل نجس واحتج بوجوب ذلك بالمروي في الكافي عن عبد الحميد بن سعيد قال قلت لابي الحسن
غلاما اشترى له بيضا فخرج الغلام ببيضة او بيضتين فقامر بهما فلما اتي به اكله فقال مولاه
ان فيه من القمار فدعا بطشت فتقيأ فقاءه واما بطلان الصلوة ففيه خلاف في الحدائق
لو صلى صلوته لعدم الدليل عليه وبه قال في المنتهى لعدم فوت في المدارك والذخيرة الحكم
الصلوة وان قلنا بوجوب القيء وهو كذلك لعدم ما يدل على الفساد كما في القارون
لا خلاف بين الاصحاب في انه يكره للمرأة وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان او امرأة بل في المنتهى دعوى
الاجماع عليه وبذلك صرح الشيخ في طه ويدل عليه المروي في المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه لعن الواصلة
والمستوصلة اي في الشعر والواشمة والمستوشمة والواشرة والمستوشرة اي ترقيق الاسنان واما
الصلوة فلا خلاف في صحتها وان تخيل في بادي النظر انه اجزاء مما لا يؤكل لحمه ولا يجب
الصلوة فيها لما ذكرنا في مسائل الاحكام ان حمل لفظة في على المصاحب مجاز لا يصار اليه الا بدليل
ومن هنا ظهر جواز الصلوة في الشعر الملقى على الثياب مما لا يؤكل لحمه وفاقا للسيد في المدارك
وثاني الشهيدين كما هو الظاهر في الذكرى وان منع ذلك في الروض وان كان الاحتياط احوط وزيادة تحقيق لذلك في بحث لباس المصلي انشاء الله
وعفي في الصلوة عن كل دم يكون
اقل من الدرهم البغلي ويكون مجتمعا ولا خلاف فيه بل قيل انه اجماعي
ويدل عليه النصوص الآتية المعتضدة بالاجماع ومع هذا لو كان من الدماء الثلثة واما لو كان منها ففيه
الكلام في الاول لو كان على قدر الحمصة ففيه خلاف في الاكثر كما في الكفاية على عدم العفو بل
عن الخلاف نقل الاجماع على عدم العفو عن المساوي وفي كشف الحق نسبة الى الامامية
ملتجما منه الاشحا بل يكن استفادته للعفو كل من يتمسك على العفو عما دون الدرهم وسكت عن الدرهم
لانهم حكموا بنجاسة الدم والعفو وامتد حوا الاقل فبقي الاكثر والمساوي تحت بقاء الحكم
العفو وعن السيد وسلار العفو عن المساوي قاله في الانتصار وعما انفرد به الامامية القول

في وصل المرأة شعرها بشعر غيرها

في دم القليل

بالعفو

بان الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلوة في ثوب وبدن اصاب منه ما نقص مقداره
عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلثه ونقل عن الحسن بن صالح
ابن ابي حي انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب مقدار الدرهم اعاد الصلوة وان كان
اقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الاعادة في البول والغائط في قليلهما وكثيرهما وهذا
مضاد لقول الامامية ثم قال والاجماع الفرقة هو دليلها على صحة قولها وقال في المراسم اذا
كان قدر الدرهم متفرقا كان او مجتمعا جازت الصلوة فيه وان زاد على ذلك وجب ازالته
انتهى والاقوى ما عليه المشهور من عدم العفو للاخبار الدالة عليه منها الصحيح المروي عن ابن
ابي يعفور عن الصادق قال قلت له ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه
يكثر ويتفاحش قال وان كثر قال قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى
ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم
مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة ومنها المرسل المروي عن جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر عليه السلام
والصادق عليهما السلام انهما قالا لا بأس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ومنها المروي عن
الرضا عليه السلام انه قال ان اصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف
والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله
ولا بأس بالصلوة فيه وان كان الدم حمصة فلا بأس بان لا تغسله وهذه العبارة عين ما في
الفقيه وتحريرها وغير ذلك من الاخبار ولانا لما تتبعنا الادلة وجوب ازالة النجاسات
مطلقا قليلها وكثيرها واعادة الصلوة فيها الا ما نبه ونبات بالتعين ولان شغل الذمة اليقيني
البراءة كذلك وهي تحصل مع التحرز عن الشبهة فحيث ما ترى من نسبتهما كالعلامة في المختلف وغيره
فغيره من نسبة الخلاف الى السيد كما ترى لان عبارته كما ترى ابتنيه عن عين الفقيه وبحث هذا الخلاف
في سلار ولم اجد له دليلا على مقالته سوى الاصل ومفهوم بعض النصوص ولا مقاوم
بشيء منهما للادلة السالفة ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الدم في الثوب والبدن كما صرح بذلك

جماعة من الاصحاب كالسيد وابن ادريس والمحقق ويحيى بن سعيد والعلامة والشهيد وهو المحكي
عن الشيخ في الخلاف وهو الظاهر من اللمعة من ذكر الثوب والبدن وعن الكشف نسبته الى الاصحاب
وعن الخلاف والانتصار وكره وكشف الالتباس الاجماع عليه وحكاه في الذكرى عن النص
وفي المنتهى في فروع ذكرها حكم الثوب حكم البدن في الباب ذكره اصحابنا كذا ذكره في
في شرحه ولم اجد قوله ذكره اصحابنا وفي الدلائل ان الاصحاب صرحوا بعدم التفرقة
بين الثوب والبدن لاشتراكهما في لزوم المشقة والاخبار خالية عن ذلك وفي المشارع المنتهى
الاستشهاد بالمروي عن مثنى بن عبد السلام عن الصادق قال قلت له اني حككت جلدي
فخرج منه دم فقال ان اجتمع منه قدر حمصة فاغسله والا فلا وهو كما ترى يدل على
المشاركة في الجلد ولعل من اقتصر على الثوب فقط وعدم التعرض للبدن كالصدوق والشيخ
وسلار كما هو ظاهر الملائي للسافين نظر الى خلو الاخبار عن الالحاق وكذا اختلفوا في الثوب
بين المصحوب والملبوس فقال الفاضل في الذخيرة وصاحب المدارك لعدم الفرق بينه وبين
في العفو في محكم وصححه في غيره كالمناهج الاثنية اوالة فلو اخذ بيده وصلى وهو حامل
احتمل الجواز لعموم الرخص واحتمل في النهاية عدم لانتفاء المشقة وفيه في المنع ولا يخفى
ضعف الوجه الثاني منهما واما الاول فصحيح وان نظر فيه الصاحب المعالم بان ادلة الترخص
ليس فيما ادعاه ولا يشمل هذا ولعل نظره الى ان المتبادر من الادلة هو العفو في الثوب الملبوس فلا يمكر
فيه المحمول الا انا نقول ان العفو كما يشمل البدن بعدم القول بالفصل فكذلك المحمول بعدم القول بالفصل
عن الصلوة بنجاسته بل طريق الاصحاب وغير واحد من المحققين لعدم المنع من نجاسة غير
الثياب الملبوسة اي نجاسة كانت الاصل والاخبار بل الاجماع وبالجملة ان الاصحاب لم يتثبتوا
لم يثبتوا ان الثوب لا يمنع عن الصلوة بنجاسته واما ما لا يتم فيه فمع القول بكل نجاسة فيه
بل القول ان العفو فيما نحن فيه يكفي فيه كونه مقتضى الاصل اذ الاصل براءة الذمة من وجوب الاجتناب
والازالة وانما احتيج في الثوب الملبوس والبدن الى ثبوت الدليل على العفو لقيام الدليل فيهما على المنع

في ثوب المحمول

عن النجاسة موقوف استثناء بعضها على الدليل والمفهوم من الفقها كون العفو بالاضافة
الى المنع من الصلوة بنجاسة واما المنع من نجاسة المحمول فقد ان كان مما تتم الصلوة فيه
وكذا ما لا تتم فيه فالعفو ليس كذلك وبذلك يظهر انه لا فرق هنا بين كون الدم اقل
من الدرهم او اكثر الا ان كلامهم بالنسبة الى المحمول النجس اذا كان مما تصح الصلوة فيه لا يخلو
عن اضطراب ومع ذلك كله في المسئلة من جهة الجزء بعض الاشكال ولعله الذي رجح
الفاضل وبعض الاواخر المنع عن المصحوب ولو زاد الدم عن سعة الدرهم مجتمعا
وجب ازالته اجماعا محصلا او منقولا في الانتصار والخلاف والمنتهى والتذكرة
وروض الروضة بل عليه من اهل الخلاف انهم ويدل عليه النصوص الدالة على نجاسة الدم
والاخبار الدالة على اشتراط الطهارة في الصلوة وبهذا الاعتبار ينطبق على الاصل
وكذا الاخبار السالفة العافية عن الناقص عن الدرهم الدالة بالتعليق على الناقص
على عدم العفو فيما زاد بواحد من المفاهيم وغيرها بل قيل انه قد ادعى الاجماع في كل
من المسلمين واختلفوا في وجوب ازالة الدم المتفرق في الثوب او البدن البالغ
قدر الدرهم مجتمعا وعدمه ففي الكفاية ذهب جماعة منهم اكثر المتأخرين الى وجوب ازالة
الدم المتفرق اذا بلغ المجموع على تقدير الاجتماع مقدار الدرهم والبه ذهب سلار وابن حمزة
من المتقدمين واختاره العلامة والشهيدان والمقداد والكركي وهو المنقول عن القاضي وهو
كما في كشف الالتباس وفي الروض انه مذهب العلامة واكثر المتأخرين وذهب المحقق ونجيب
يحيى بن سعيد والشيخ في طه والسيد في ك والفاضل في الذخيرة والكفاية انه لا يجب الازالة
وان زاد على فرض الاجتماع اضعافا وهو المحكي عن التلخيص قال الشيخ في طه وما نقص
الدرهم لا يجب ازالته من سائر الحيوانات سواء كان في موضع واحد من الثوب او في مواضع
كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع بلغ درهما
وجب ازالته لكان احوط للعبادة وفي يه الاحوط للعبادة وجوب ازالة اذا كان بحيث

في الدم المتفرق في الثوب

لو بلغ درهما والاقوى والاظهر في المذهب عدم الوجوب وفي الذكرى ان المشهور العفو الا مع
المجتمع وفي نثر السيد الحز العفو ما لم يتفاحش وفي النافع

لم اجد له موافقا في ذلك واحتج
للاول بالاصل والادلة الدالة على ازالة الدم ووجوب الاجتناب عنه ولقوله تعالى وثيابك فطهر خرج
ما خرج وهو ما نقص عن الدرهم مجتمعا او متفرقا فكان يحكم بعدم الفرق في المهذب وكشف الالتباس
والدلائل وغيرها فيكون الاجماع منعقدا على العفو عن القليل مطلقا متفرقا او مجتمعا
يظهر من اطلاق بعضهم الخلاف في المتفرق وانه قيل بالعفو مطلقا والتفصيل فمن ذلك على
يظهر انه لا معنى لتخصيص الخطاب في الامر للنبي ص للاجماع على الاشتراك وعدم حمل الفقهاء
وقد يقال ان المراد بالاية كما في الاخبار المفسرة هو التشمير للاحتراز عن النجاسة لا التطهير
بمعنى ازالة النجاسة بناء على ان المتشابه في القران لا يجوز التمسك به الا بعد التفسير عن اهل العصمة
وفيه ان التفسير بارادة المعنى من اللفظ المحكم لو سلم لا ينافي ارادة ما هو الحكم فيه ايضا سيما اذا
كان مناسبا للتفسير وطابقا لما هو المقرر في الواقع ولما مر من الاخبار الدالة على تعليق العفو عن
مقدار الدرهم وما زاد عنه بما على الحكم فيه على المقدار مجتمعا او متفرقا ولنفي النجاسة
التي لا تعذر معها لا يتفاوت الحال باجتماعها وتفرقها في المحل واحتج الثاني بعد الاصل
بالمروي عن ابن ابي يعفور والمروي عن جميل كما مر الا ان كل واحد من المتفرق معفو عنه
لقصوره عن سعة الدرهم وفيه ان الاصل مندفع بما مر من الادلة والتمسك بالخبر
والروايات لا يحتمل ان يكون المراد فيهما من الاجماع ان يكون مقدار الدرهم اسما لكان ومجتمعا
في الاولى والضمير عائد الى الدم او الدم المتفرق اسما له ومجتمعا خبر وقدر الدرهم
بعد خبر في الثانية منها كما يحتمل ان يكون المراد الا ان يكون الدم لو كان مجتمعا
حالا مقدرة واسمها ضمير يعود الى الدم ومقدار الدرهم خبرها وفيه ان تقدير الاجماع مما لا يدل عليه اللفظ

والاولى ان يقال ان المتفرق لو اجتمع فلا يخلو اما ان يصير بقدر الدرهم او زائدا او انقص
فان كان كالاول والثاني فكما وان كان كالثالث فكذلك للاجماع الظاهر فيهم بالنسبة الى الاخير
مع ما يظهر من اطلاق بعضهم الخلاف في المتفرق وانه قيل بالعفو مطلقا والتفصيل منزل
على ذلك وليس هذا اولى من حمل الاقوال كما هو الظاهر واما ما احتمل في المعتبر والنجح
في النهاية ولم اجد على مستنده لهم ولعله اخذ الدليل من احاديث اهل الخلاف
والمرجع في التفاحش الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذ لم يكن له
مقدر شرعا ولا وضعا فرع الاول انه لو كان التفرق في البدن والثوب او بينه
وبين الثياب المتعددة يعتبر فرض الاجتماع فلو بلغ مجموعها في الثياب او ما فيها وفي البدن
درهما لم يجب العفو وفاقا للذكرى والشهيد الثاني عن الموجز للاشتغال اليقيني
بالعبادات التوقيفية المقتضية للبراءة اليقينية وان قلنا بان الفاظ العبادات
اسامي للاعم من الصحيحة بناء على عدم اجراء اصل البراءة في شرائط العبادة واجزائها
المشكوكة وللعمومات والاطلاقات الدالة على وجوب الازالة سواء كان معلقا على الدم
ام لا خرج منها ما خرج وبقي الباقي وان ورد في لفظ الثوب لان القائل بالفصل
بين البدن ويمكن حمل الثوب حينئذ اشتمل عليه على ما هو اعم من الثوب لو احتج بارادة
الجنس بل هو المتعين لعدم القول بالفصل بين الثاني من الاحكام
وكشف الالتباس والدلائل كما عن بعض انه لو اصاب الدم وجهي الثوب ان المدار
على التفشي وعدمه فان اتصل ما في الجانبين فواحد والا فاثنان وربما اشتهر
الرابع اعتبار الرقة وفي ... ان المدار على العرف وفي المنتهى بالتصريح بان
التفشي في الصفيق موجب للاتحاد وفي الذكرى الفرق بين الرقيق والصفيق وانه
واحد في الاول دون الثاني واستحسنه في ك وقواه في الدلائل ثم ان الخلاف انما هو مع
التفصيل في الدم بين المجتمع والمتفرق واما على القول بعدم الفرق بينهما فلا فائدة فيه

الرابع لو امتزج الدم في المتنجس والفاضل في التنجيس والكيفية وما ثبت عن البيان انه لو تنجس الرطب الطاهر
بالدم لم يعتبر فيه المقدار بل حاله حال النجاسة فيما عدا الدم معللا بانه ليس بدم
فوجب ازالته للاصل السالم عن المعارض وبان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة
الوقوع وذلك نادر وقال في المدارك والذكرى عليه ولو لم يبلغ المجموع الدرهم فمكان
باقيا على العفو لاصالة البراءة من الازالة فان الدم القليل مستثنى من الادلة الدالة
على النجاسة من الظاهر ان الخليط لم يخرج الدم القليل عن مصادقه العرفية وبما ذكر يرتفع
ما اورد عليه من ان العفو في القليل مستثنى من الادلة الدالة على نجاسة الدم ونجاسة
ما يتعدى اليه نجاسته عين النجاسة بالرطوبة فالواجب الاقتصار على مورد النص وهو الدم
خاصة واصالة البراءة ممنوعة ... عليه ان المتنجس لا يزيد حكمه على حكم ... وغايته
الامران يساويه اذا الفرع لا يزيد على اصله مع انه لو انضاف الى الدم ولم يزد المجموع
على الدرهم فالخلاف كما ... وفي المنتهى لو تنجس الرطب الطاهر بذلك الدم
ثم اصاب الثوب لم يعتبر الدرهم بل يجب ازالته مطلقا لانه ليس بدم فيجب ازالته بالاصل
وضعفه ظاهر لما بالعفو لاصالة البراءة ولعدم مزية الفرع عن الاصل في العفو وفي ... الضعف
وظاهر الشهيد في الذكرى العفو عن المنفعل بالدم وان كثر لانه لم يكن سوى ما في الدم
وقد كان عفوا واشترط الكركي عدم الزيادة على الدرهم ثم انه لو لاقته نجاسة من خارج بطل
العفو ولا فرق في ذلك بين المتعدي ... الدم وغيرها الخامس لو اشتبه الدم الطاهر
بغيره حكم بالطهارة لاصل الطهارة وفي س وكذا كل مشتبه بطاهر ومنه انفحه المشرك
وفيه المنجوية في الموجز وشرحه لو اشتبه المعفو عنه بغيره كالعفو كالدم ...
بدم الحيض ولم يتعرض لتوجيه الحكم في المسلكين ووجهه في المعالم اصالة الطهارة
بان معنى الطاهر ما يجوز الصلاة فيه ولا يجب الاجتناب عنه والاصل براءة الذمة
عن التكليف بعد ما نرى انه لا معنى للنجس الا ما امر الشارع بازالته والاجتناب عنه ولا للطاهر

الا التكليف

الا التكليف فيه فاذا حصل الاشتباه فالاصل الطهارة وبراءة الذمة من التكليف
من الامرين وقد اورد عليه صاحب ... بان معنى الطاهر وما لم يعلم نجاسته اي كونه من
الاعيان النجسة ولا ملاقاة النجاسة له على الوجه الموجب لتنجسه والنجس هو ما علم فيه
احد الامرين وما ذكره من اللوازم لا انه معنى الطاهر والنجس وفيه ان هذا ليس الا تغيير العبارة
ومرجعه الى ما ذكره من معنى الطهارة والنجاسة اذ مع الاشتباه الحكم هو الطهارة
وعدم التكليف باحد الامرين لعدم العلم بشيء من الامرين فحينئذ الحكم هو عدم وجوب
الاجتناب والازالة الذي هو معنى النجاسة الشرعية ومنها ان اصل الطهارة لم يرد
في نفس الدم بل فيما لاقاه على معنى انها اذا علمت قبل ملاقاة الدم المشتبه فلا يضر
ملاقاتها الى ان يعلم المقتضي لنجاسته ومع الاشتباه لا علم وهذا التوجيه بعينه
استصحاب الطهارة السابقة واصالة الطهارة هنا ... ان النجس ... الا
ما علم من الشرع وجوب الاجتناب عنه في الصلاة وهو غير معلوم واورد عليه في ... بان
اصالة الطهارة معارضة باصالة الاشتغال بالصلاة المشروطة بطهارة الثوب والبدن
الا ما استثني فلا بد من العلم بالطهارة وفيه ان الاستصحاب وارد على الاشتغال
... الطهارة ... البراءة الشرعية ... المفردة في الاجتناب
بالمحصور ... بغير المحصور لان الحمل على خلاف الاصل والظن ...
بالامر الاغلب ... الدم المعفو عنه ... الدرهم ...
واورد عليه في المسألة الثانية بان كلا من الدم الطاهر والنجس غير منحصر ... اورد عليه
المسلكين بالمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه مع قطع النظر عن حجيته
في الاحكام بناء على حجية الظن ان الاستقراء هنا انما هو في الموضوع ومبنى الحكم لا في نفسه
واعتباره فيه من الامور العادية ولا سيما مع الغلبة ...
المسألة ... ان الاشتباه على قسمين لانه اما ان يكون

في ومبين اوثلثه مثلا لبعضها طاهر وبعضها نجس فهو من قبيل المحصور يجري عليه حكمه
واما ان يكون في الدماء مطلقا فهو من قبيل غير المحصور يكون الاصل فيه الطهارة عملا بالقاعدة
وقول ذلك القائل ان الاصل المرتد في تقبل الدم لعبس في محله لان الاصل الطهارة مع
الاشتباه ولو كان المشتبه هو الدم ولو شك في كونه دما طاهرا او نجسا ففيه القولان
في كونه دما معفوا عنه ام لا فيه اشكال ولا يبعد الاتحاد بين هاتين المسئلتين ونفيا
كما هو الظاهر لم يتعد هذا كله في غير الدماء الثلثة واما فيها فقد استثنى من الدماء
المعفو عن قليلها دم الحيض فلا يعفى عنه اصلا فان الاصحاب قاطبة متفقون على استثناء
دم الحيض وادعى الاجماع عليه في الغنية مضافا الى المرفوع فيه مولينا الرضا
الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر وما رواه
الشيخ عن ابي سعيد عن ابي بصير قال لا تعاد الصلوة من دم لا تبصره الا دم الحيض فان
قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء والضعف منجبر بما مر واما دم
والنفاس فقد الحقهما الشيخ بدم الحيض وتبعه غيره ولعله لا خلاف فيه بين الاصحاب
عن شذ وذمن متأخري المتأخرين ممن اختار عدم الالحاق استنادا الى العموم في اخبار
العفو وفيه انه لم يثبت العفو فيهما مع انه من القاطع الاشتغال المعتضد بالاجماع
وظهور الاجماع وعن قطب الراوندي وابن حمزة الحاق دم نجس العين كالكافر والكلب
وافقه العلامة والشهيد بالالحاق دم نجس العين وهو الظاهر في قبح وظاهر المعتبر الخلاف
فيه حيث قال والحق بعض فقهاء العجم دم الكلب والخنزير ولم يعطيا العلة ونقله
قال تلميذ في كشف الرموز وانكر ابن ادريس هذا الاسناد كل الانكار وادعى
انه خلاف مذهب الامامية والعجب منه انه نرجح البزوفي بين المسلم والكافر
وهنا انعكس الامر وطريق المسئلتين متحد وبدفعه اصالة الاشتغال وعدم العموم فيما دل
على العفو بحيث يشمله لانه اندر من الدماء الثلثة كما هو الظاهر واستقرب في ثق عدم الالحاق

في القلة الثالثة

في عدم العفو عن نجس العين

في دم الاستحاضة والنفاس بناء على دخولهما في عموم اخبار العفو والالحاق في دم نجس العين
لمنع العموم فيه وهو مع انه خلاف ما عليه الجماعة بل الاجماع خلاف ما يقتضيه التيسير
السهلة من الادلة الشرعية الخارجة عن القياس والوجوه العقلية فتأمل
كما عليه الجماعة على العفو عن دم القروح والجروح مطلقا قليلا كان او كثيرا كان في الثوب او البدن
ولعل اصل الحكم لم يشك فيه احد من الاصحاب ويدل النصوص المتظافرة انما الخلاف في
تعيين محل العفو فمنهم من اناط العفو الى ان يبرئ سواء صعب ازالة النجاسة او لا وسواء
كان له فترة ينقطع فيها ام لم يكن ومنهم من اعتبر سيلان الدم دائما وعدم الانقطاع كما في
المقنعة ومنهم من اعتبر سيلان الدم في جميع الوقت او تعاقب الجريان على وجه لا يتسع
فترتها لاداء الفريضة ومنهم من اعتبر المشقة وعليه الاكثر وكلامهم يعطي لزوم الازالة
على وجه لا تتيسر الصلوة معه بدون خلو عن الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والبطن
والمستحاضة ودائم النجاسة لان منهم من استند الى المشقة كما في السرائر وغيرها
ومنهم من استند الى الحرج كما في الغنية والتهذيب ومنهم من اعتبر الدوام والاستمرار كما
عن جماعة لكن في الخلاف والمبسوط ان حمله على المستحاضة قياس وفي الخلاف الاجماع عليه
ثم انه من عبر بالقروح اللازمة والجروح الدامية كما في القواعد وعكس في الوسيلة
وكشف الالتباس وفي الخلاف والغنية وكره والجمل والارشاد اشتراط اللزوم في الجروح
والقروح ويراد باللزوم لزوم الدم ولا وجه للرجوع في ذلك الى الآثار الواردة عن اهل
العصمة كالصحيح المروي عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يخرج به القروح
فلا تزال تدمى كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل والصحيح المروي
عن ليث المرادي قال قلت للصادق عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح
وثيابه مملوة دما وقيحا قال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه والصحيح المروي
عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه

في القروح والجروح

في كلام المسلمين في الاعتبار

دعوى الاجماع عليه مضافا الى انه حرج منفي في الشرع واما ابدال الثوب فظاهر مع الامكان
وقد عد الناس في المشقة والانواع وجوبه في الفاضل الهندي وغيره واشكل
في بركما صرح بالعدم في كشف الالتباس وقيدا بالميسور لا يسقط بالمعسور لو تمكن
من ابدال الثياب فيه من اقل من درهم اشكال اقربه عدم الوجوب ولو ترشش عليه من جرحه
في نهاية الاحكام والمنتهى انه لا عفو ونقله في شرح نجيع عن بعض من قرب من زمانه ورده
بالاجماع على عدم الفرق بين الدمين وبخلاف الاخبار الدالة على العفو مع ذلك في خطه
حيث قال وما نقص عن الدرهم من سائر الحيوانات لو اصاب هذا الدم نجاسة خارجية فلا
ولعله يعفو عليه بحيثه واما لو اصاب هذا الدم ماء فاصاب الماء الثوب فلا عفو وان
ذلك العفو وقواه في الذكرى وكذا يثبت العفو في العرق ونحوه مما لا ينفع الانفكاك
الانادرا لو تعدى الدم عن محل الضرورة من الجرح والقرح في الثوب والبدن
فهل يسري العفو كما احتمله ذلك تمسكا بالاطلاق ام لا كما في المنتهى ومحلا بانتفاء المشقة
والاقرب والاولى استحسن في الكره وقوى التفصيل في ثق بين ما اذا تعدى الدم الى سائر اجزاء
البدن او الثوب الطاهر وبين ما اذا المكلف بنفسه ووضع بين الطاهر على موضع الجروح
او طرف ثوبه الطاهر عليه فقال بالعفو في الاول دون الثاني وقال والظاهر من المنتهى انما
هو الثاني فيظهر منه لزوم القول بالعفو في الاول ثم انه هل المراد بالبرء هو مجرد الاندمال
او مع الامن من خروج الدم الاول هو الاوفق تبعا للفظ الا ان المصرح به في رواية
من قوله حتى يبرء او ينقطع الدم خلافه فيتعين المعنى الثاني فيما ابطلته ان المناط
في العفو هو كثرة ورود الدم وتعذر الاغتنام منه وهل يعفى عن هذا الدم في غير الصلوة
مما اشترط فيه الطهارة ولعل ذلك بل الاولى كما هو الظاهر تدبر فشان الامر
انما تضمن الاعتبار بالبرء وحلما الا ولا اشكال في احماله نظرا وتقييد الامر بكون بعليا
وطريا ونحو ذلك ولا تقييد فيه باي من الفساد يرجح بقية الا ان المصرح به في نظر

في العفو عن الدم

يغسل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقادعه فلا تقدر ان لا تغسله والموثق المروي
عن سماعة بن مهران عن الصادق انه قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه
فلا يغسله حتى يبرأ او ينقطع الدم والمروي عن ابي بصير قال دخلت على الباقر ويكلم
وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني
ان بثوبك دما قال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ والمروي عن
عمار عن الصادق الدماميل يكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده
بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة والمروي في المستطرفات عن البزنطي عن عبد الله
ابن عجلان عن الباقر عليه السلام عن الرجل به القرحة لا تزال تدمى كيف يصنع قال
يصلي وان كانت الدماء تسيل وفيه عن العلا عن محمد بن مسلم قال ان صاحب القرحة
التي لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة
فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة الى غير ذلك من الاخبار الدالة باطلاقها
على بقاء العفو الى البرء المقطوع به بالاجماع والمفهوم من هذه الاخبار ان ما علم السلام
اوله بالعفو بذلك يظهر ان ما ذكره من اعتبار التقييد بعدم الانقطاع مطلقا
او اعتبار المشقة او اعتبارهما معا اليس يشبه كل واحد منها تخصيص للادلة من غير دليل
بل مع دليل على الاطلاق اذ المستفاد منها الدم عن الدم شيئا ان له ام لا سواء كانت له
فترة ينقطع فيها بقدر الصلوة او مطلقا ام لا ثم انه يستفاد من الاخبار انه لا يجب ابدال
الثوب ولا تخفيف النجاسة ولا عصر موضع الدم بحيث يمنعه عن الخروج بل الظاهر الخلاف
الاجماع على عدم الوجوب نعم يستحب لصاحب القرح والجرح غسل ثوبه في كل يوم مرة
نظرا الى المروي عن سماعة كما تقدم واستشكل في نهاية الاحكام فيما لو امكن جعل الثياب في العصب
اقل من درهم لكن الظاهر من اطلاقهم عدم وجوب التخفيف وعدم الوجوب في هذا الشد
ليس كذا ظاهرهم عدم وجوب العصب وان حملناها على الاستحاضة وظاهرها قياسا في في

عن شبه المطابق للمقصود في كلام المفيد في المقنعة وفي المحكي عن ابن ادريس والمحقق في المعتبر
والعلامة في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وغيرهم ان المراد به هنا الدرهم
الوافي الذي وزنه درهم وثلث بل هو الظاهر من الاكثر جميعا معللا بان ظاهر
جملة من علماء الخاصة والعامة ان غالب الدراهم التي كانت في صدر الاسلام هي الدرهم البغلي
الذي وزنه ثمانية دوانيق والطبري الذي وزنه اربعة دوانيق وانما امر زياد بضبط
الوافي الذي وزنه كذا من الدرهم الطبري وذكر جماعة منهم في التسمية انه نسبة الى قرية
قديمة يقال لها بغل بفتح الغين وتشديد اللام كما عن جماعة من الاصحاب
وقيل انه اسم رجل اتخذ هذا الموضع قديما وضرب ذلك الدرهم فنسب الدرهم والمكان
اليه وذكر ابن ادريس انه شاهد دراهم من تلك الدراهم وانها لا تعرف سعته من سعة اخمص الراحة
وهو ما انخفض من الكف وان خبر ابن خص الراحة متفاوت معقول بالتشكيك تماما
بتمام اعتبار كونه قريبا منها وعن الشهيد في الذكرى انه قال ان الدرهم الوافي هو البغلي
باسكان الغين منسوب الى رأس البغل اسم ملك ضربه للثاني في ايام خلافته بسكة كسروية
ووزنه ثمانية دوانيق كما كانت البغلية تسمى قبل الاسلام كسروية فحدث لها هذا الاسم
في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية فلما كان زمان عبد الملك
جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما على ستة دوانيق واستقر امر الاسلام عليه وقال المحقق
الثاني في كتاب الزكاة والشهيد في البيان ان ضرب عبد الملك كان بامر الامام زين العابدين
وفي المجمع ان الدرهم الاسلامي اسم للمضروب من الفضة وهو ستة دوانيق قال وكانت الدراهم
في الجاهلية مختلفة بعضها خفاف وهي الطبرية وبعضها ثقال كل درهم ثمانية دوانيق
وهي البغلية وقيل ان عمر فعل ذلك واستخرج الدرهم الشرعي بالجمع بين البغلي والطبري
لما اراد جباية الخراج طلب الوزن الثقيل فصعب على الرعية فجمع بين الوزنين واستخرج ذلك
ونقل الوزن من البين وحكى بعض عن بعض من اخبر ممن له علم باخبار الناس والانساب ان المدينة
الحجة بن ادريس

وعبارة ... النجاشي ... الوافي للمقصود ... البغلي المعروف ... وهو ما ... دراهم ... اوسع من الدينار المعروف ... اخمص الراحة ...

والدرهم

والدرهم منسوب الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما
وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية
كانت في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وقبل الكوفة انتهى وقد يجاب بان وجودها سابق
ونسبتها لاحقة لصنعه على قدرها اقول ما ذكر من حدوث التسمية وحدوث الدرهم
الشرعي في عهد الثاني او في عهد الاخير مخالف لما هو المشهور من وجود البغلي في زمان النبي
على ما انتقض الحال عليه فان ولتقدير الدرهم الشرعي في المقادير الشرعية في نصاب الزكاة وحد
القطع ومقدار الديات والجزية وغير ذلك من ان الاخبار كلها منتهية الى النبي
هنالك مع انه في بعض التواريخ المعتبرة على ما قيل انه لم يجر الدرهم سكة سكة
في زمان النبي الى زمن عبد الملك فخالفه كون السكة بلد حقه فهو وان تلك الدراهم قبل
احدها والحاصل ان المقدرين متفقون في الوزن وانما الخلاف في سبب التسمية من انه من اجل
النسبة الى ذلك الرجل او القرية فلعلها كانت في صدر الاسلام معمولة او كانت ضربه
تبقى المعاملة بسكتها الحجة لانا نجد اثار البلدان ببابل وما والاها بلد البغل معين
الى تلك المنتهى وهذا الاختلاف لا يوجب الخلاف في المسألة وفي شرح نهج سعة غير بعض
مشائخي على ما هو بالي ان وجه التسمية بالبغلي لشدة وثقل الام انه لما كان اقرب الى كونه
البغ اعلى الجميع واما التسمية بذلك فيكون باعتبار الاجمال لان تلك الوسعة في البغل
العجمي يسمى هذا الموضع من البدن غلام ما حقيق وانما الخلاف في سعتها فقد تقدم عن ابن
كما يظهر من الوجه الاخير انها تقرب من اخمص الراحة وعن ابن الجنيد انها كعقد الابهام الاعلى
وقيل مرادهما لبعضهما ذكرا لان عقد الابهام سعته سعة اخمص الراحة وعن المتبد
والعرض بها منتهى السعة وعن ابن ابي عقيل انها كسعة الدينار ولعل المراد منه الدينار
المعروف في تلك الارض كما ان ابن ادريس يقول المنقول عنه في ازالة النجاسات
والتفصيل فيها يقتضي رسم مباحث التطهير بالماء وكيفيته وما يتعلق به وما يلحق به

المشهور بين الاصحاب غسل الثوب بل البدن من البول في غير الرضيع مرتين قال
في الكفاية بعد ذكر في ازالة النجاسة من غير الرضيع عن الثوب بالماء القليل مرتين على المشهور
بين الاصحاب واكتفى بعضهم بالمرة والاول لا يخرج عن رجحان وفي المعتبر نسبه الى علمائنا مؤذنا
بدعوى الاجماع عليه وخالف فيه الشيخ في ط وقال يجب مراعاة العدد في غير الولوغ وقال
في كري بل في المنتهى صرح بالاكتفاء بالمرة مع الجفاف وبه بعد بعد ما عرفت الاصل
كالصحيح المروي في ابواب بعضه عن الصادق ع عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفي الآخر
اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة والمركن الاجانة التي تغسل فيها
الثياب ومثلها في نحو لبا الرضاء والمروي عن الحسين بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام
عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وعن البول يصيب الثوب قال
اغسله مرتين ولا احد للقول بالمرة سوى الاطلاق وان المراد من الغسل الازالة على ما في
العرف واللغة وفيه ان الاطلاق ينصرف الى البيان الشرعي ولو سلم فلا بد من تقييده
بما اشتملت هذه الاخبار مخافة من طرحها او حملها على الاستحباب ثم انه قد اشتمل بعضها
من وجوب التعدد في البدن ايضا ولعله لا خلاف فيه الا عن صاحب كشف اللثام ولو قيل باختصاص المرتين
بالثوب والاكتفاء في غيره بالمرة كان وجها قويا وهو المحكي عن صاحب المدارك ولعله نظر الى ضعف
روايتي الحسين بن ابي العلاء وابي اسحاق وفيه ان الاولى صحيحة لانه قيل انه اوجه اخويه والحجة
عبد الحميد ثقة سيما وان في ستة ان الكتابا بعينه في الاصول اخبر ناجماعة من اصحابنا عن العبد
عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن ابن ابي عمير وصفوان عنه وفيه ذوات
عن اشعار بوثاقته لقول الشيخ في العدة انهما لا يرويان الا عن الثقة مع انهما ممن اجمعت العصابة
والثانية ايضا صحيح او حسن لانها صحيحة الى ابي اسحاق وهو ثعلبة بن ميمون وهو ايضا كالنقد والقول
باقتضاء الجماعة في محل الثوب لا يدل على عدم لزوم التعدد في البدن كما ان الاقتصار على المرة
في مسألة الاستنجاء لا دلالة له على الا ان الظاهر ان مسألة الاستنجاء حكمها غير حكم ساير الاعضاء والظاهر

وعلله الذاكر في البحار بعدم الفرق الى الاكثر كما في الهامش

الاكتفاء بالمرة

والظاهر الاكتفاء بالمرة ولا فرق في البول بين بول الادمي وغيره مما لا يؤكل لحمه وكذا
لا فرق بين بول المسلم والكافر ولا بين الجاف والرطب قال في الذكرى واما الحكمية
وهي التي لا تدرك بالحواس كالبول اذا جف على الثوب فيجب غسلها مرة قال ولا يكفي
بل لا بد من الغسل مرتين وهو كالصريح في لزوم التعدد في البول الجاف كما احتمله
في منتهى الاحكام لكن في الذخيرة وقال الشيخ في المبسوط اكتفى في جملة من كتبه بالمرة مع الجفاف وبطل
من فحوى كلامه في جملة من كتبه الحكم مطلقا واستقربه في المنتهى انتهى وبالمرة قائل على ما في
كالخمر والماء النجس والمراد بوجه لمعد الجسد ولا اثر والمراد اذا يبست اثر انه هل يلحق بالثوب
والبدن ما يشبهها مما عدا الاناء فيعتبر الغسلتان فيما ينفذ فيه الماء ويمكن اخراج الغسالة
منه بالعصر ونحوه من الاجسام المشتبهة بالثوب والصب مرتين فيما البدن كالخشب
والحجر فيه خلاف فذهب جملة من الاصحاب الى الالحاق وفي الكفاية المنقول عن ظاهر جماعة
من الاصحاب اطراد التعدد المذكور في غير الثوب والبدن وما يشبههما فيعتبر الغسلتان فيما يمكن اخراج
الغسالة منه بالعصر من الاجسام المشبهة بالثوب والصب مرتين فيما لا ينفذ فيه الماء كالخشب والحجر واستثنى البعض من ذلك الاناء ويتجه حكمه ثم قال والاقتصار على مورد
النص غير بعيد كما هو مذهب بعض الاصحاب انتهى مضافا الى عدم القول بالفصل الا بعد
في البول في غير الاناء على قولين المرة مطلقا او المرتين كذلك واما القول بالمرتين في الثوب والبدن
خاصة فغير ولا يفتح في الاجماع المركب المحكي عن بعض من تأخر وربما استند فيه الى فحوى
بان الثوب والبدن مع شدة لزومها للانسان وكون طهارتها شرطا في صحة الصلاة ولكن
يجب فيهما المرتان فغيرهما بطريق اولى وفيه ما لا يخفى والحاصل يكفي لاصابة البول غير الثوب والجسد
والاناء الغسل مرتين لعدم القول بالفصل بينهما بان يكون مرة للازالة واخرى للانقاء
ويتجه القول في الاناء واما غير البول من ساير النجاسات فان وصلنا الى غير الاناء ففي وجوب
تعدد الغسل خلاف واختار الشيخ في ط والشهيد في ن الاكتفاء بالمرة لاطلاق الامر بالغسل

تعدد قوله بلزوم التعدد في الثوب قال والبدن

في ان ساير النجاسات غير البول

نجاسته

المتناول للمرة المزيلة للعين هنا ومنه قال في الموجز وشرحه والروض والمسالك والذكرى والتحرير وفي المعتبر ان الاشبه انه يكفي المرة بعد ازالة العين وفي الذكرى في اول البحث انه يكفي الغسل مرة في غير الاناء وفي التحرير ان ما ثبتت نجاسته امر بالغسل يكفي فيه المرة لتحقق الاسم وما ثبت بالاجماع فيحتمل استصحاب حكم النجاسة حتى يحصل اليقين بالغسلة ثم استضعف الاستصحاب ثم قال ويحتمل نفي الزائد بالاصل انتهى لكن الشهيد في الذكرى وفي اللمعة والالفية والكركي في جامع المقاصد وحاشية الشرايع قالا ان حال باقي النجاسات حال البول بمثلا في الذكرى ان نجاسة غير البول اشد وفي الغرية المتوهم بان منها ما له قوام وثخن كالمني ونحوه اولى من البول في التعدد وفيه ان القياس بطريق الاولى بيّن انه في المقام مشكل لان الحق في حجيته كونه مدلولا التزاميا عرفا وكون المقام منه محل تأمل الا ان يكون مرادهم لنفيها كما ذكر في كلام العلامة الحكم بالمرتين مع ازالة العين حتى احتيج الى ازالة العين والثانية للتطهير كما قيل في نفس المحقق وبيّن لنفي ان المرتين في البول ليس لذلك اذ لا اتى لهم ذلك لعدم الدليل على وجوب الغسلة الثانية بعد زوال عين النجاسة وقد عرفت ان الاولى للازالة والثانية للا لعين من الروايات فان الظاهر هو ما ذهب اليه المشهور من الاكتفاء بالغسل الواحد المزيل للعين الذي لم يتغير غسالته لونا او ريحا او طعما والا لوجب الزيادة عليها الا ان يثير كلب قولا واحدا او هذا في الذي ثبت نجاسته من الامر بالغسل لصدق الامتثال بالمرة واما ما ثبت نجاسته من الاجماع خاصة او الامر باعادة الصلاة ونحوه ونحوه فيشكل الاكتفاء فيه بالمرة الموضوع لانعدام القول بالفصل ان لم يكن قائل به ولعله كذلك ومع ذلك فالاحوط فيها المرتين ثم انهم اختلفوا في ان المرتين تحقيقي او تقديري مذهب ابن الجنيد والثاني الشهيدين والفاضل في الكفاية الى الاول وادعى انه ظاهر الاصحاب في مفتاح الكرامة وفيه لنفي ذهب الشهيد الثاني وجماعة من المتأخرين الى ان الحقيقي لحاصل الفصل ولا يكفي التقديري وفي ذلك والكلام انه ظاهر عبارات الاصحاب وفي الكفاية من الاصحاب اكتفى في التعدد بالانفصال

التقديري ومنهم من اعتبر الانفصال حقيقة وهو اقرب وذهب الشهيد المحقق والعلامة في المنتهى الى الثاني واستحسنه في الذكرى قال والمراد ما يصب الماء بقدر الغسلتين وفي شرح الشيخ نعم يمكن ان يكون مع الاتصال والامتداد ما الزائد الكثير بصبه غسل عرفا فيتعدد الغسل ولا يبعد الحامل انتهى والاقرب هو الاول نعم لو كان الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع امكن الاكتفاء به فيما لا يعتبر فيه العصر فيه لان اتصال الماء في زمان القطع لا يكون اضعف حكما من عدمه انتهى والحاصل ان الظاهر من الاخبار بل المطابق للاعتبار هو القطع الحسي التقديري وذلك لان المتبادر من المرتين عرفا هو التراخي بحيث يتحقق معه المرتان المأمور بهما وان الفصل بين الغسلتين مدخلا في تحلل الاجزاء وانفصال الماء المغسول مع ان الامتثال بالمرتين نعتد الا يحصل اليقين بالبراءة الا بالغسلتين عرفا ولعله لذا ذهب فحول المحققين الى التزام الفصل واما الشهيد فقد ذهب في بحث الاستنجاء بلزوم الفصل حسا في حصول التعدد ثم انه صرح الشهيد وغيره الى سقوط التعدد في الجاري بل الكثير وجازمين بذلك وصرح في الموجز وشرحه في بحث الاواني بعدم اعتبار العدد في كل شيء في غير القليل من الراكد وفي كثير من الجاري وفي مفتاح الكرامة نقل عن استاده وجزم به في نهايته والشهيد والكركي الصحيح محمد ان غسلته في ماء جار فمرة واحدة قالوا ولا قائل بالفرق بين الكثير والجاري وفصل الشيخ نجيب الدين بين الراكد فلم يطهر والجاري بلزومه في الاول دون الثاني وفي المعتبر صرح في مسألة الولوغ بلزوم التعدد في الكثير مطلقا واكتفى في الجاري بتعاقب الجريتين وهذا هو المحكي عن ظاهر المنتهى ويحكى عن الكلام من اطلاق الاكثر لزوم التعدد مطلقا وهو الاحوط كما هو الظاهر والمشهور بين توقف طهارة الثياب وما يرسب فيه الماء على العصر اذا غسل بالماء القليل خلافا لمحكي عن الجواد او الشمس بدونه العصر فهو باق على نجاسته كما حكي التصريح به في الاول عن مقدسة في وجوبه عن الكركي

وادعى الشهرة عليه من الاصحاب كما في المدارك وفي المعتبر انه مذهب علمائنا واحتج عليه بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر وبان الغسل انما يتحقق في الثوب ونحوه بالعصر وبدونه يكون صبا وفيه نمنع دخول العصر في معناه لان حقيقة الغسل كما في شرح اجراء الماء على المغسول وفي الجمع غسل الشيء ازالة الوسخ ونحوه عنه باجراء الماء عليه وفي ص وق وكثر اكثر كتب اللغة تفسير الغسل لما هم لغرفه لان اهل العرف لا يفهمون العصر في معناه والتحقيق ان الغسل وان لم يتحقق لمعنى شرعي ويكون في اللغة والعرف مستعملا في الكثافات الظاهرة لا يعتبر النجاسة الشرعية فيما يتحقق هذا النفي بانفصال الغسالة بعد زوال عين تلك الكثافة واحتمال الغسالة لا يخفى وهكذا لو قلنا بعدم انفصال الغسالة في النجاسة الشرعية مطلقا ولو سلمنا عدم لزوم الانفصال هنا فانا قلنا بانفصال الغسالة يكون الانفصال لا انما يتحقق بجسمين متعددين شرعا كل منهما الى مطهر كلب فيزول اعيان النجاسة فقط الاستيلاء لا يكفي في طهارته فقابل ومع خروج شيء من الغسالة عن عصر نعم بعد العصر يتحقق الطهارة في كليهما اجماعا والحاصل عموم ادلة الطهارة بالغسل لا يتمنع في التطهير عن الغسالة مع النجاسة اذ لا معنى لنجاسة الاوجوب لاجتنابه في التنجس والمتنجس فكما ان التطهير بالغسل لا يتحقق الا في صورة توقف خروج عين النجسة باجمعها عليه في صورة تعتبر الغسالة باجمعها فيه وفي صورة الغسل بالماء المتعارف ونحوها فكذلك هنا فلا بد من اخراج جميع الغاشية حتى يحصل الطهارة الا ان طهارة المتخلف بعد العصر المتعارف حاجة كما يقتضيه بعض الاخبار الدالة على حصول الطهارة بالغسل هذا مضافا الى ان المتعارف في الغسل لا سيما في الماء القليل ما يراد من الشيء بالعصر والاطلاق ما ينصرف الى المتعارف وان لم يكن العصر داخلا في مفهوم الغسل خصوصا اذا بني الامر على ان الحكم بانفعال الماء بالغسل بالملاقاة فانه يلزم حينئذ وجوب اخراجه على الطريق المتعارف بالنسبة واحتج في المنتهى بالصحيح المروي عن الكافي عن الصادق اذا ولغ الكلب فاغسله وان مسه جافا فاصب عليه الماء وما تقدم من رواية الحسين عن ابي عبد الله عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وعن الصبي يبول في الثوب قال تصب الماء قليلا ثم تعصره

وقد اجاب في ذلك عن الروايتين بعدم الدلالة على المدعى اما الاولى فلان المغايرة بين الغسل والصب لا يتوقف على اعتبار العصر في الغسل خصوصا مع تصريحهم بان المراد بالصب الرش واما الثانية فلان غاية ما تضمنت الامر بالعصر في بول الصبي والظاهر انه الرضيع فهي متروكة الظاهر يمكن حمله على الاستحباب او على توقف اخراج النجاسة عليه ثم ان غاية مدلولها اشتملت عليه حيث قال بعد قوله ومن الراكد من بين ثم اعصره ونسبه من الصدوق في سنة كما عرفت وربما قيل بان المتعمل بين انما ذكروا العصر اعتمادا عليه والمتأخرون انما اخذوا الحكم منهم والتجاوز الى ما ذكر من التعليل لا اعتماد الدليل وظني ان المستند ما ذكرنا من ان العرف مضافا الى ما نسبه فانه لنفي يكفي فيه لاعتقاده بفتوى المعظم بل ما طباق عليه ظاهرا فانه بخلاف بعض المتأخرين او نحو فاد وحاصل مع ان العمل مقصور على العصر من الكل وترك الفتوى في العمل مع ان النجاسة مستصحبة حتى يحصل اليقين بالبراءة والطهارة واليقين امام الاجماع او الاخبار والاول انما يتحقق بعد العصر واما الاخبار فقد عرفت انها تنصرف الى الغالب فظهر ما ذكرنا ان الاجماع هذا الاحتلاف اختلاف كلماتهم في مدرك الحكم وعرفت ان الباعث على العصر ان اجزاء النجاسة لا تزول الا به وان الماء القليل ينجس بها ملاقيه في المحل لم يحكم لان اثر النجاسة لا يطهر الا بعد الانفصال واستدل بعض بدخول العصر في مفهوم الغسل من الاخبار جعل الغسل مقابلا للصب فلا يثبت المغايرة لا بما اثر الا العصر وفيه ان المغايرة غير منحصرة في العصر بل هو الغمز والجري وفيه ان الصب يطلق في البل والغسل في الثوب هو العصر وربما قيل بدخول الفرك في معنى الغسل بما في الاواني ونحوها فمجرد الاراقة بدونه صب ومعه غسل ثم ان العصر فعل يخرج به الماء المغسول به تغمزا او ليا او كبسا ويختلف باختلاف القوي والضعيف ثم انه يجب التنبيه على امور الاول بناء على اعتبار هل المعتبر ان يكون مرتين فيما يجب غسله كما في المعتبر وظاهر المنتهى وصرح جماعة بل ربما ادعي عليه

مرتين الغسلتين كما في اللمعة وفي الفقيه والهداية وجوبه مرتين مع التقييد بكونه
بعد الغسلتين وهو المذهب تارة مع عدم التقييد بشيء فيحتمل الامرين والتخيير وفي
المدارك تبعا للاردبيلي عدم وجوبه الا اذا توقف عليه اخراج النجاسة وفي شرح نجم
ان الظاهر ان الشهيد في اللمعة فسّر ما بين الغسلتين كالمحل بعينها ولعله جعله وجها للاكتفاء
بالعصر الواحد بينهما فان الغسالة الثانية طاهرة لا يلزم ازالتها وفيه ان مذهبه فيه
انه كالمحل قبلها وهو الظاهر من ابن فهد والمحقق في بعض والعلامة في ... والشهيد في
الذكرى فسمى العصر يحصل بهما المرتين وما يبنى على المرة تقوم فيه الاحتمالات الثلاثة
تاخر العصر واقترانها الى طرفيه النظير بتوسيط ليقع الماء على المحل بعينه بما مر من انه
عنده ثم ان الاقوى وفاقا لاكثر المتاخرين اختصاص وجوب العصر بالقليل دون الكثير
والجاري وذهب بعضهم الى عدم الفرق وربما يوجه بان الحكم بالعصر مرتين مرتب على امرين
احدهما وجوب تعدد الغسل بعد كل غسلة وثانيهما كونه ماخوذا في مفهوم الغسل وكل من الامرين
قد صرح به المحقق وانت تعلم ان هذا التوجيه يقتضي تعدد العصر في الكثير ايضا وهو منفي
ظاهرا والكثير لا يحمل النجس وتشهد له بل تدل عليه الاكتفاء في الجاري بتعاقب الجريتين
كما مر والملاقاة العصر في بعض الصور في مقابل الاكتفاء بالصب في بول الرضيع واما الصب
في الثوب اذا اصابه البول يغسل في ماء جار مرة وفي ماء راكد مرتين ثم يعصر والراكد في كلامه ع
كان مطلقا الا انه يحمل الحمل على القليل لندرة وقوع الكثير ويكون المراد في الراكد في الغسل
في الغسل مرتين يكون الخبر فيه الا ان يكون مبنيا على عدم الفرق بين الورودين وعبارة الفقه
على ما نقلت الظهر فيه منه لا ... لفظة ... ولعله تصحيف من التصدي ويحتمل
متعارفا ان يكون المراد بالعصر المتعارف للتخفيف في الجاري والراكد معا والحاصل ان
الادلة في وجوب العصر هو ما ذكر فيكون العصر في الكثير منفيا بالبرائة وليس المقام مما
لاثبات خلاف ... في الزائد على المرة وقد خرجنا في المقام عما وضع له هذا الكتاب

في ان العصر مختص بالقليل

بسمله

من زوال الاقذار وقد اطلق جماعة لزوم العصر في كتبهم وظاهر الاجماع والشهرة في اصل
التعلق والمطلق منهم من غير فرق بين الجاري وغيره بل ظاهر الاخبار ذلك لكن لو لوحظ
مطاوي الاخبار يكون الغسل فيها مقابل الصب وكلام الاصحاب في الاحتجاج بتنجيس الماء
المتخلف في الثوب كلا يقطع ان ذلك في غير الكثير والجاري لان الماء المتخلف متصل
بالكر والجاري فلا يحكم بنجاسته بلا دليل يوجب تعبدا يجعل العصر في مفهوم الغسل
السراية مع امكان ان يكون الماء الذي يكون في القليل وكذا ما يلي استنادهم الى تخلف
اجزاء النجاسة يمكن ان يراد صب الماء عليه انتهى كلامه زيد مقامه وانه موافق
فروع الاول قد مر سابقا ان الطهارة لا تحصل بمجرد الجفاف في الثوب بعد الغسل
في الماء لو اخل بالعصر في موضعه فالاقرب عدم الطهارة لانا نحتمل خروج اجزاء النجاسة
وهكذا في المحكي ... واستشكل في ... الطهارة من زوال النجاسة بالجفاف من
ظن انفصال اجزاء النجاسة في صحة الماء بالعصر لا بالجفاف ... بعد نقل ذلك عنهما
والتحقيق ان العصر ان اخذ فيه قيدا فيما قيده الغسل او توقف عليه خروج اجزاء النجاسة
لم يغن عنه الجفاف وان اعتبر لاخراج الغسالة فلا ريب في كون الجفاف ... من الظن
والتخيل ... كيف وهذا الظن في اكثر الصور ... والتحليل في الاحكام الشرعية
لا يجري ... الاقوى ... الادلة ... على النجاسة في موضع العصر بدونه الثاني لا
في الحجر والمملي ... الاحكام لا تبقى في البلل ونحوه من الاجسام الصلبة الدالة للاستظهار
في ازالة النجاسة ولو ... وفي الفقه الذي ... فيه الحجر لا يجزيه ... بل يكسب
ويغسله ثلاث مرات ولا شك في لزوم الدلك مع عدم الاطمينان في زوال النجاسة الا به
واما مع الاطمينان فلا حاجة اليه الا للاستظهار ... ولعل المراد بغسل الاخبار الواردة في غسل
البول من الجرح او الجسد ... الى الدلك وما ذكروه من الاستظهار انما يفضل
للاستحباب لا الوجوب ولكن في ... الكفاية عدم لزومه كما في الذخيرة والاشبه والمسالك

في ان الطهارة لا تحصل بمجرد الجفاف

في لزوم الدلك

في الفقه

عن الاسكافي قياس البول على الخمر كما ترى مع الفارق لجواز ان يكون الدلك فيها لخصوصية
الخمر كما اختصت بالسبع لانها اشد لصوقا من اجزاء البول ولخصوصية المحل لان القدح
المعمول من الخشب مظنة لعلوق الاجزاء الخمرية بها مع نفاذها في مدى اوهامها
واما فرض الثوب وحته قبل الغسل في دم الحيض فقد صرح به الشهيد في الذكرى باستحبابه
بل اسنده في المنتهى الى علمائنا واكثر اهل العلم وكذا في المدنيات في البيان استحبابه في ساير النجاسات
سيما في الثالث ما يرسب فيه النجاسة ويعسر عصره بالمعنى المذكور كالبساط والفراش
يغسل ما ظهر في وجهه نظرا الى العموم وبطلان السراية وخصوص المروي في العيون عن ابراهيم
ابي محمود والتي رواها المشايخ الثلاثة وموثق المرزوق عن ابراهيم بن عبد الحميد المروي
في ... غير الثوب ... في وجوب التعدد مع النجاسة بالبول وذهب جماعة كالعلامة
وغيره الى وجوب الدق والتقليب فيما يمكن عصره باليد فيما ينفصل به الماء وقال الشهيد والكركي
بوجوب الدق والتغميز ونسبه في المدارك الى الاصحاب واقتصر في الدروس على التغميز والحق
بعدما تذكرت تعريف العصر كما مر كان الجمع ذلك من افراد العصر فانه فسره بانفعال
من الماء المعمول به تغميزا او كبسا كما هو الظاهر من كتب اهل اللغة حيث فسروا العصر باخراج
ونقل جمع من المتاخرين تبعا للشهيد في الذكرى تعليل ذلك بالرواية وهي ...
في الروايتين الماران البهاء ورواية الجبرى عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته
عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل قال يغسل الظاهر ثم
يصب عليه الماء في المكان الذي اصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الاخر وهذه كما ترى
خالية عن الدق والتقليب ونحوهما وغاية ما تدل عليه الاولى هو غسل ما ظهر في الوجه والثانية
هو غسل الجانبين مع التعدد والثالثة هو غسل الجانبين وما بينهما في الباطن من الحشو
بل ظاهرها الصب عليه بحيث ينفذ منه ويجري مع التعدد ولا يكفي الرش ونحوه وبذلك يظهر
ان الاستناد الى الرواية ليس في محله ولعل السبب فيه انه ذكر في المحكي عن المنتهى قال ولو سرت النجاسة

وكما في مدارك الاحكام مع التخصيص باليابس ولسيجب الفرك

في لزوم العصر في الاجسام الصلبة وغيرها

في اجزائه موجب غسل الجميع ويكتفى بالدق والتغميز لو وان يحسب الجيد وكان جميعا
لغسل الجميع وانما ذكر الدق والتغميز للاستظهار في التطهير فتوهم الاصحاب بالجميع
لا دليل على وجوب ذلك ومجرد المعروفية في العصر ليسقط لا يوجب الحصر الى ما يقوم مقامه
الا ان اللازم انفصال الغسالة على النهج المتعارف وكذا لا دليل على وجوب غسل الحشو
وان كان في الرواية ما يوهم من ماعسى ان يتوهم منه الوجوب كالمحكي ثم ان الظاهر ان هذا النوع
اي الذي لا يرسب فيه الماء لا يطهر بالقليل ويجوز التطهير بالكثير وفي ... عدم جواز تطهير
بالقليل لما يرسب فيه الماء هو المتعارف بين المتاخرين ونسبه في الذخيرة الى المشهور وفي
المدارك الى جمع من الاصحاب ... في كلامه وفي نهاية الاحكام ... انه انما يطهر بالغسل
نزع الماء المغسول ... وظاهره عدم الفرق بين القليل والكثير وفي البيان ولا يطهر ...
عدم الماء بالغسل ولا ما لا يمكن فصل الماء عنه نعم لو ضرب بالماء حتى ... الماء امكن الطهارة
والحاصل انهم اختلفوا فيما لا ينفصل منه الغسالة بالعصر ولا بالدق والتقليب ونحوها
مما جرى هذا المجرى ومثل الورق والحبوب والحنطة اذا انتقعت في الماء النجس ومثل الماء
المتنجس كالدهن والدبس والمضاف كذلك ومثل التراب بانها تقبل التطهير ام لا او لو بالقليل
ام لا وقد عرفت ان المشهور الثاني بل لا يبعد الكثير ... غير محرز في المقام
فلا بد من رسم مقامات لتنقيح الحال فنقول اما المقام الاول فالبحث في الامثلة المذكورة
على نوعين نوع يتنجس ظواهرها من دون سريان النجاسة اصلا وهذا يطهر بصب الماء من دون
حاجة الى العصر قطعا نعم يلزم لو احتيج اليه كما في الاجسام الصلبة الظاهر وجهين المنافع
هنا العدم من جريان العلة في المنع كما قلنا والنوع الاخر ما سرت النجاسة في اعماقها ما قبل الغسل
واما بعد صب الماء عليه للغسل ان لا يسري الغسالة الى العمق وكل من هذين القسمين
ان يحال ... الى العرف وان كان الظاهر ... هو ان القسمين حسب ... الحكم
كما مر ... ما لا ينفصل منه الغسالة على الحمل على الغسل في الكثير وهو مشكل

وفي تطهير ما لا يقبل العصر بالكثير

فالموج والضرب اللازم من ذلك واما ثانيا فلان ما يتخلف فيها من الماء ربما كان اقل من المتخلف في الخشب بعد الدق والتغير وقد حكموا بطهارته بما يلي ذلك واما ثالثا فلعدم ثبوت تاثير مثل ذلك والمنع مع اطلاق الامر بالغسل المتحقق بالقليل والكثير احوط وصحيح ظهوره فيه جعل المانع بقاء الغسالة لا النجاسة كما لا يخفى والمذكور في الحاشية هو العجين بالماء النجس والنقيع كذلك وامثال ذلك مما هو من القسم الاول لا من القسم الثاني داخلا في قولهم ومرادهم من جهة قولهم بانتقال الماء في الغسل بغيره وكيف كان لا يمكن الحكم بالطهارة في القسم الاول بمجرد ملاقاة الماء الطاهر ونفوذه في العمق او مع نفوذه فيه لكن لا يخرج منه النجاسة لعدم امكان العصر وتوقف الاخراج عليه مع انه ربما يكون الرطوبة السارية في تلك الاشياء لا تدع ان يدخل الماء في الغسل في الاعماق حتى يلاقي النجاسة ويذيبها ويزيلها كما في العجين النجس والنقيع في الماء النجس ونحوهما وبالجملة لا يمكن الحكم بالطهارة مع بقاء النجاسة ولم يعلم المساوي بذلك قطعا بل كلامهم صريح في بقائها في امثالها كما في المثالين وامثالهما مما لا يدخل الماء في اعماقه الا بعد جفافه المانع يجب ان يقر بسبب دخول الماء فيها واذا ابتل النجاسة وزال الماء عنها اذا كانت بالنجس العين كالدم بل المتنجس بالملاقاة فحكموا فيها بالمزدوم وصبها في ماء كثير يدخل في الاعماق ويذهب النجاسة عنها او تركها في الشمس او على النار حتى يزول الرطوبة بالمرة فيها فيترك في الماء الكثير كذلك حتى يحصل الظن بزوال النجاسة فيها ولا يمكن التطهير فيها بالقليل عند من قال بانفعال الغسالة فيه اذ كانت الغسالة متغيرة احد اوصافها او كان فيها جزء من النجس الا ان يخرج الكل بالغسل والعصر والتي او نصير النجاسة مستهلكة فيها مع اشكال ومما ذكرنا ظهر ما في وجوه الثلاثة المذكورة من الشارح واما المقام الثاني فيما ينقع في الماء النجس والحكم فيه ما تقدم في العجين ما تقدم وعن بعض التفريع بان الحكم فيه حكم العجين انه حكي عن بعض العامة القول بان الحنطة والسمسم اذا انتقعا بالماء واللحم اذا كان مرقه نجسة يطهر بان يغسل ثلاثا وينشف حتى يجف في كل مرة وجعله ذلك كالعصر ثم قال والاقوى عندي انه قد ثبت في ذلك مع سريان اجزاء الماء النجس فيه وكذا

في بيان العجين والحنطة والسمسم الدهن

ما ذكرناه بعد

ما ذكرناه انتهى وفي نهاية الشيخ واذا كان القدر تغلي على النار فوقع فيها من الخمر او نحو ما فيها من المرق ونقل اللحم وفرق القاضي بين وقوع الخمر القليل والكثير ففي الاول يغسل اللحم ويؤكل دون الثاني وقد افتى به في المنتهى بمضمون ما في النهاية وفي الذكرى الظاهر انه لا خلاف في جواز تطهير الصابون والفواكه والخبز والحبوب ونحوها بالكثير اذا اصاب جميع اجزائها وفي الدروس والذكرى ان المنقوع انما يطهر بالكثير اذا سرت فيه وجمع في الروض التطهير بالكثير للقرطاس والطين والحبوب والجبن والفواكه انتهى والظاهر ان المراد بكونه كالعجين في عدم قبولها التطهير بالقليل ومطلقا فانه المحكي عن بعض المشهور واما ما فوائده مما نقله عن بعض العامة مع انه لم يعهد مثله ذلك في العجين ولا في غيره فربما يأول بان المراد به الاثبات القبول للتطهير كما انه في النهاية اقتصر عليه واتى بالشرائط بعينه وبين اللحم القابل للطهارة مطلقا وعند غيره بدون اعتبار الغلي والجفاف والظاهر انه مبني على الخلاف المروي وان اطلاق القبول للتطهير في ذلك الاشياء المنقول عن بعض الاثار التطهير بالكثير وغيره مما مر وان المراد بالقليل عليه كلا من العجين والارز المطبوخ بالماء النجس ونحوهما والمروي تطهيرها كان موضعه العين بعلوم انها في اللحم المخصوص ورد في روايات الحلبي وروايته السكوني عن الصادق ان امير المؤمنين سئل عن قدر طبخت فاذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل والاخرى رواية زكريا بن آدم عن ابي الحسن عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب واللحم اغسله وكله وظاهر الاصحاب العمل بمضمونهما سواء قلنا بقبول الاطهار للغسل بالقليل لم لا الا انه مع الغسل بالقليل لا بد من العلم بوصول الماء الى اجزاء اللحم واستيلائه عليها السابر الا اذا كان استيلاء فيكفي الغسل بالقليل هنا لانفصال الغسالة لانه يبني دفع الاشكال عليهما بان مع سراية النجاسة الى باطن اللحم كما هو ظاهرهما وظاهر عبارة جماعة العلامة في المنتهى كيف يطهر بمجرد غسل ظاهره ولما كان العلم بالوصول هنا في القليل مشكلا

في نجاسة الفضة والرصاص

في تطهير الاراضي النجسة

احتمال فاذا جمد وجفف بما قبل التطهير كاملا او املاء فتبيح سبكه لذلك وآنية الذهب والرصاص ونحوها اذا اذيبا واصابتهما نجاسة امتنع تطهير جميع اجزائها ويجوز من جعله خاتما او نحوه ولبسه في الصلاة لانه مما لا يتم الصلاة فيه ويغسل ظاهره صحيحا بعد اذا احك بعض ظاهره وخرج الباطن حدثا لغير المس برطوبة ويجوز بيعه لانه يمكن تطهير ظاهره التطهير يعني الكلام في جواز ادخاله المسجد ففي جوازه وعدمه وجهان المقام الرابع في تطهير الارض وترابها والمشهور بين الاصحاب تطهيرها بالكثير والجاري والمطر وكذا الشمس اذا اجفت النجاسة والماء القليل على القول بطهارة الغسالة كما في نظائرها وكذا على القول بالنجاسة مع انفصال الغسالة عن الصلبة منها بل ومع ملاقاتها ان كانت الارض نجسة بالغسالة وانما الخلاف والاشكال في الرخوة منها فعن العلامة والمحقق والشهيد ان الارض الرخوة لا تطهر بالقليل وانما تطهر بالكثير ولعله المشهور بين الاصحاب ونقل عن الشيخ والدروس انه يطهر بالذنوب وهو الدلو المملوء ماء استنادا الى المروي عن النبي صلى الله عليه وآله باهراق الذنوب من الماء على بول الاعرابي لما بال في المسجد وقوله لم يبعد ذلك عليهما ولم يبرهوا ولا تعسروا وعن ابن ادريس انه وافقه في المسألة والحجة لان مذهبه طهارة الغسالة وضعف الرواية جماعة من الاصحاب وعلى فرض كونه مشهورا فقصر بالبول او الحق به الخمر في المبسوط وفي المعتبر بعد حكمه بضعف الرواية ومخالفته الاصل من نجاسة الغسالة ولكن لمعارضته برواية اخرى ما تضمنت على انه امر موضع البول بعد القاء الذنوب وقبلها في الذكرى مع ان راويها على ما قيل ابو هريرة وان بالحنفية لم يقبله وانه لا في احوال النجاسة وكذا ونحو ذلك ومع ذلك فمخالفته للاصول والقواعد الشرعية وعن المحقق انه حمل من وجوه التطهير هنا ان تغسل النجاسة بماء غيرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه نجسا والظاهر منه ما اذا كانت الارض صلبة فيجري الغسالة عنها ولو كانت رخوة تنفذ فيها ولو بعضها فلا يتحقق الجريان منها والقول باعتباره رجوع الى مذهب الشيخ وقد رده

وفي مثل الحنطة التطهير بالكثير كما عن الشهيد في الذكرى وبذلك يظهر ان اطلاق القول بقبول التطهير بالماء وكذا كل ما انتقع فيه كما نقل عن نهاية كلين بعجينه وقد عرفت في العجين القول بعدم قبول التطهير ووجهه معلوم مما مر وعن نكرة التفريع بقبوله له بان يصب بالماء الكثير حارا دقيقا وتخلل الماء جميع اجزائه وفي الذكرى احتماله وفيها انه نقل عن ابن الجنيد ان تطهيره بالجزء البيع والدفن ثم قال وهو مشعر بانسداد باب طهارته بالماء لكن يمتنع المعهود من القليل انتهى واعترض عليه بانه ما ذكر من الاخبار على طهره ما لا نجاسة في الاشعار بعدم طهره بالماء قطعا وما دل على بعيد او ندبية في الشرف به توقف تطهيره بالماء على الممازجة والنفوذ في اجزائه يحب ليتوجب كلما اصابه الماء النجس وفيه المتعذر والعسر ما لا يخفى فلذا وقع العدول عنه الى الوجهين المذكورين فيه واي مشقة تلزم من ذلك حتى توجب رفع اليد عنه بالكلية الا ان الظاهر منه ان الخبر الوارد بالجزء غير مشتمل عليهما ولان الخبر الوارد بالجزء لا دلالة فيه على النجاسة وفيه ان النجاسة معلوم بفرض المسألة والمجابة بالماء هكذا لا يبعد انه كان المقام الثالث في المايعات المتنجسة وكذا المضافة كالسمن والدهن فلا ريب في ان المايع غير الماء لا يطهر بالغسل وادعى في الذخيرة نفي الخلاف فيه وهو الظاهر المشهور حيث نسب الخلاف فيه الى الحنابلة لكن في الذكرى ومنه الاحكام والمنتهى ان المايع من الدهن لو القي في الكر وبلغ الماء جميع اجزائه قبل الضرب بالتطهير ثم الحكم بكل مايع واحتمل الشهيد طهارة المايعات لو تخللها الكثير والانصاف عدم قبول الدهن التطهير الا ان يكون هناك اجماع لان فرض وصول الماء الى تمام الاجزاء لا يتحقق الا مع العلم به ويقرب مما يتفوق فيه الدبس اذا خلط على الكر وامزجت عليه النار حتى رجع الى ما كان وفي الروض لو جمد الدهن بعد الانفعال امتنع تطهيره بالغسل ولو تنجس بعد الجمود اجزاء غسل ظاهره فيشبها بالالية والبن الموجود فيه شيء من الدهن حيث لا يكون جرما واما الصابون فاذا اصابته نجاسة قبل الجمود فهو من المايعات لا يطهر الا على القول بالغسل فيه

في الدهن والسمن النجس وكذا الصابون

نعم فرق ظاهر بين الدهن الجامد والمايع

احتمال

فلا اشكال بذلك لا وجه له والحاصل ان القول في الزجوه بالقليل منحصر في الشيخ القائلين بنجاسة الغسالة كما انه في الصلب مستثنى من عدم التطهير بالقليل سيما مع نفي الغسالة والحق ان المعيار في التطهير بكثير الماء عليه يجب ليستهلك البول ثم انه على القول بتطهيره بالذنوب هل يعتبر الذنوب بعد البول ام لا قولان والاول للحلي ابن ادريس والشيخ وعنه في الخلاف نسبه الخلاف الى اهل الخلاف ثم لم انه في صحيح عبد الله بن سنان ورواية ابي بصير اشعار بالاكتفاء في زوال النجاسة عن الارض بصب الماء عليها حيث قال في الاول بعد السؤال عن الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس فقال رش وصل ونحوه الثاني وفيه ان الامر بالرش فيه مبني على التعبد مع عدم العلم بالنجاسة او يراد به دفع الوسواس فان الشارع مما يؤكد الوسواس بخالفه على من ظن النجاسة او توهمها حتى لا يعود الى مثله ثم رجع الى ما وعدناك في المعدنيات الصلبة كالرصاص والسرب ونحوها وقد عرفت انها لا تتنجس حال الميعان بجميعها وبعد الانجماد يطهر ظواهرها بالغسل وقد عرفت انه لا مانع من لبسها حال الصلوة وان كانت بالاحتكاك يزول شيء منها وينقص لعدم العلم بنجاسة الظاهر واستصحاب طهارة ما لا فيه وكذلك الحال في الظرف المتخذ من النحاس اذا طلي بالرصاص والماء النجس اذا شرب الحديد بنحوه وقد مر في المياه انه اذا صار جامدا فلا يكاد يطهر بالغسل لانه يذوب شيئا فشيئا الى ان يفنى وشيء زائد من خلف ذلك في بعض الاواني يبلغ المقام ما لا يتميز النبيه عليه لكثرة حاجة الناس اليه وهو انه نقل عن صاحب المدارك الثوب المصبوغ بالنجس المائع يتوقف طهره قبل الجفاف على استهلاك الماء للاجزاء المائعة وكذا القول في البقية الحبر المتنجس اما بعد التجفيف فيحكى طهارة الثوب مع بقاء اجزاء الصبغ فيه وذلك اذا علم نفوذ الماء في جميع تلك الاجزاء واما طهارة البقية فموضع نظر من حيث ان الاجماع الحاصل في اجزائها موجب لعدم نفوذ الماء الى الاجزاء الداخلة الا بعد المرور على الحاجة والحال تشهد غالبا بان تكرر ورود الماء على اجزاء الحبر يقتضي نقصه

في نجاسة المعادن

في ان الثوب المصبوغ النجس

عن الاطلاق وحصول الطهارة موقوف على نفوذ الماء على الطلاقة ولو فرض تفرق اجزائها بحيث يعلم النفوذ قبل التغير المخرج عن الاطلاق طهرت كالثوب ولو اتفق في الثوب اجماع اجزائه على وجه يتوقف النفوذ على باطنها على تكرر المرور بالاجزاء الصبغ فهو في معنى البقية المجتمعة انتهى كلامه وهو بمكان من التحقيق سواء كان التطهير بالقليل او الكثير فانه قبل الجفاف موقوف على استهلاك الاجزاء المائعة المتنجسة في الصبغ والحبر ولا يحصل الا بنفوذ الماء فيه مطلقا ولو بعد الغسل مكررا مع لزوم زوال العين في الطهارة ولو كان متنجسا واما بعد الجفاف فلما كان الماء في الصبغ اقل تأثيرا منه في الحبر وربما كانت الاجزاء في الصبغ اسهل افتراقا منها في الحبر امكن التطهير الاول بنفوذ الماء في الاجزاء ايضا مطلقا على الاطلاق مع تجانسها دون الثاني الا ان الفارق بينهما ليس هو تفرق الاجزاء في الثوب واجتماعها في البقية انما العمدة هو قلة المتنجس وكثرته ودخول التأثر منه وسرعته وربما يكون الاجتماع في الثوب اكثر وبما ذكرنا ظهر ما في كثير من الاعتراض عليه مما ملخصه ان الثوب المصبوغ متى اريد تطهيره قبل جفافه في الكثير لا يمكن ذلك الا في الكثير اما في القليل فلا ريب في حصول الاضافة فيما يصل الى باطن الثوب بعين ما فرض في البقية ثم قال وبذلك يظهر ما في قوله فيحكى بطهارة الثوب ويأتي بان الفرق ما بين ما قبل الجفاف وبعده واضح والحاصل ان النجاسة هنا باقية بتغير المغير في الماء ويمكن التطهير بالقليل لكون المتنجس مما يعتبر هذا اذا كان اصل الصبغ في الثوب متنجسا واما اذا تنجس الثوب بعد جفاف الصبغ بغيره من النجس والمتنجس فلا يلزم في تطهيره تغير الماء بالصبغ كما لا يخفى وانما المعتبر هنا ازالة النجاسة وتغير الماء باحد الاوصاف للصبغ الذي يجاوره ربما يتحول لونه الا ان يصير مضافا فانه في المقام فانه من مزال اقدام الاعلام المحكي عن جماعة كالمرتضى وغيره اعتبار ورود الماء على النجاسة في التطهير بالقليل فلو عكس نجس الماء ولم يفد المحل طهارة حيث قال

في بيان الفرق بين ورود الماء على النجاسة وبالعكس

في المسائل الناصرية بعد نقل قول صاحب الناصريات المقالة هذه المسئلة لا اعرف فيها لاصحابنا قولا صريحا ونقل عن الشافعي الفرق بين الورودين واعتبار القلتين مع ورود النجاسة على الماء دون العكس ثم قال والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي واستوجه ذلك وتبعه المحدث الاسترابادي في تعليقاته واحتج السيد عليه بانا لو حكمنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه وفيه مع المنافاة بين نجاسة القليل الوارد على النجاسة وحصول التطهير به بناء على ما سبق من الاشارة اليه من انه مناف لما سبق من الدليل المانع من التطهير بالنجس هو ما كان نجسا قبل التطهير لا ما كان نجسا بعد التطهير وبرجليه ان اعتبار الكر مع ورود النجاسة على الماء لا من نجاسة الماء بعد ورودها وعدم جواز التطهير مع انه روى الشيخ في ب في باب الثياب عن محمد بن مسلم في الصحيح قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة والمركن كما في اللغة الاجانة التي يغسل فيه الثياب ومعلوم ان الغسل فيها انما هو بورود النجاسة على الماء فتحصل مع انجام الغطف وممن صرح بهذه المقالة العلامة في جملة من كتبه فقال في المنتهى اذا اراد غسل الثوب بالماء القليل ينبغي ان يرد الماء عليه ولو صبه في اناء ثم غمسه فيه لم يطهر وقال في س يشترط الورود وحيث يمكن ومثله عن الشيخ واوضح في الذكرى كلامه فقال الاقرب اشتراط ورود الماء على النجاسة لقوته بالعمل اذا الوارد عامل وللنهي عن ادخال اليد في الاناء فلو عكس نجس الماء ولم يطهر وهذا ممكن في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود الا ان يكتفى باول وروده ثم قال مع ان اعتباره مطلقا مشكل لان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا للنجاسة انتهى وما ذكره السيد من اعتبار ورود الماء في غاية الوهن لا انه لا فرق بين الحالين لاستلزامها ذكره من الفرق عدم تطهير القليل في صورة العكس مع خلاف الاجماع بل الفرق كما قيل تعبد ملاحظة التصحيح المتعلق من غير تقيد بالورود وغيره قطعا

ثم ان المحكي عن الشيخ والمحقق انهما قالا لو وقع اناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء ولم يحصل من الغسل شيء وربما يظهر من هذا القول ورود الماء على النجاسة وفيه ان الظاهر منهما ان وقوع الاناء في الماء من غير قصد الى الغسل اصلا وذلك لا يفيد غسلا مع ان في الولوغ كما في كلام الشيخ بعد غير في تطهيره التعفير ولا فعله لذلك لا يفيد الغسل المتقدم عليه في غسل الماء يبقى الكلام في الاواني ونحوها مما لا يتيسر فيه اعتبار الورود وكما في كلام الشهيد او تأول الورود فيها بالحمل على اوله وقيل بعد نقله والحق انه لا يراد بالورود اكثر من هذا او لا لم يتحقق الورود فيه شيء مما يحتاج في غسل الغسالة عنه الى معونة شيء اخر وهو جيد وذكر في الدليل انه بعد ان اشار الى مبنى اعتبار الورود من الاشكال المذكور قال وربما يعن النظر انفعال القليل بالملاقاة ورأى انه مخصوص بما اذا ورد النجاسة على الماء فيجب ان يكون المعتبر هنا عدم ورود النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة اذ بين الامرين فرق واضح وان ثبت ان المعتبر ما ذكرناه لم يحتج الى استثناء نحو الاواني ولا الى التكلف بحمل الورود على ما يقع اولا فان ورود النجاسة في جميع ذلك منتف والمحذور انما يأتي من جهة الامر وفيه ان لازمه عدم انفعال القليل حينئذ مطلقا ولا اظن انه يقول به فوله وان ثبت ان المعتبر ما ذكر الى الاخر فيه ان كثيرا من صور التطهير في الاواني وما ماثلها في ادلة انفعال القليل كما لا يخفى فانهما من الموارد العامة كما مرت اليه الاشارة ونحو الجلد البين حيث صورة الورود للنجاسة تأمل

في بيان كيفية صب الماء في الغسل في موارده وانه لا بد ولا في بيان معنى الصب فنقول قد عرفت اشتمال الادلة كما علمت بجملة من الاحكام الصب مقابلا للغسل فمن جملة من الاصحاب العرف فيها ما يجد العرف في حقيقة الغسل في الثوب ونحوه دون الصب فيعتبر في الاستيعاب لمحل النجاسة حتى يحصل الفرق بينه وبين الرش والنضح ايضا وهو مطابق للعرف واللغة سيما مع المقابلة والظاهر انما اعتبار ذلك في العرف واللغة بدون الاستيعاب ففي صحاح النضح الرش ونحوه في كنز اللغة وشرحه وفي الاخبار استعمل كل منهما في مقام الاخر كما لا يخفى

في معنى الصب والغسل وورود

واما معنى الصب فهو في العرف واللغة بمعنى الاراقة والسكب كما في قوله انا صببنا الماء صبا اي سكبا وسكبا اشار الى ماء المطر وفي كتب اهل اللغة ورد اي صب كثير وربما الفرق بين الغسل باعتبار السيلان والتقاطر دون العصر في الغسل دون الصب فيكون فيه بالاجزاء ويجعل الرش مرادفا للصب اخص من النضح وهذا القول محكي عن البحر في النهاية حيث قال من ان باراد الماء مثله النضح المجرد مع الغلبة وجع الجريان لا حاجة في الرش الى الدرجة الثالثة فيعاد هل يحتاج الى الثانية الاقرب الثاني قال ويفترق الرش والغسل بالسيلان والتقاطر انتهى وعنه اورد عليه في المعالم وغيره من ان في كلام اهل اللغة ترادف الرش والنضح وتصادقهما في العرف بدون الاستيعاب بل عن المعالم ايضا انه في غير النهاية كثيرا ما يستدل على الرش بلفظ النضح وبالعكس وفي ثوبك كما سبق ان الفرق بين الغسل والصب انما هو بمجرد الانفصال والتقاطر وحكي في المدارك الاستدلال بالاخبار الواردة في ملاقاة الكلب مع اليبوسة بايجاب الصب في بعضها والنضح في الاخر وانها بحكم بول الصبي المعلوم مغايرته صغيرا للصب للغسل ثم عارضها بما نقل عن اهل اللغة الصريح في الفرق بين الصب وبينهما واجاب بكون الحكم بالمراد فيه من حيث الشرع لا من جهة اللغة وبالجملة الحاصل من هذه الاقوال ان المراد الاستيعاب في الصب ولعله لم يتأمل فيه احد من الاصحاب اذ قد عرفت معنى الصب فيصح ان يحتج في كفاية الصب في الغسل في بول الرضيع بل عن جامعه دعوى الاجماع عليه وفي المدارك الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا مضافا الى اصالة البراءة وما رواه الشيخ عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وقوله والغلام والجارية شرع سواء متعلق بقوله فان كان قد اكل بمجموع ما قاله يعني ان الغلام والجارية حكمهما سواء بعد الاكل وان الغلام قبل الاكل والجارية مطلقا حكمهما سواء لو نظر الى ما عرفت من الاجماع وقد ايد هذه الرواية بما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام قال ان لبن الجارية وبولها يغسل منه

ما ورد من تخصيص الصبي الا ان الصب مرادف للرش والنضح يعتبر في كل منهما الاستيعاب بدون الانفصال والتقاطر

قبل الاكل من غير حاجة الى التعدد ولا الى العصر

الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان تطعم لان لبن الغلام من العضدين والمنكبين وافق شرح نهج غير كشف الغمة وغيره عن زينب بنت جحش قالت كان النبي نائما فجاء الحسين عليه السلام فجعلت اعلله لئلا يوقظه ثم غفلت عنه فدخل الى ان قالت فاستيقظ النبي وهو يبول على بطني فوضع ابني حتى يفرغ من بوله وفي خبر اخر بول ابني ثم دعا بماء فصب عليه ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على كفاية الصب المنجبر بفتاوى الاصحاب فما ورد في بعض الاخبار من الامر بالغسل والعصر محمول على الاستحباب او بعد الاكل او التقية فلا يحمل النضح في الاستيعاب على الصب واما بول الصبية فعموم الاخبار وجوب الغسل من البول بلا مخصص نعم ومحكي ان الاجماع غير واقع في هذا الحكم والاخبار المذكورة دالة على وجوب غسله كما مر وحكي عن علي بن بابويه في رسالته عدم الفرق بين الصبي والصبية حيث ورض الحكم اولا في بول الصبي ثم قال والغلام والجارية فيه سواء ولعله نظر الى ما في فقه مولانا الرضا وقيل ان اصابك بول في ثوبك فاغسله عن ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين وان كان من بول الغلام فيصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام فاغسله والغلام والجارية سواء وقد عرفت ان الاخير متعلق بقوله وان كان قد اكل فالحاق الصبية لا يلتفت اليه ثم انه قال في المعتبر والمعتبر ان يطعم ما يكون غذاء بل بملاحظة الغذاء او من الغذاء في السنة ولا نسخ الى ان تعلق الحكم بالحولين تام لمجاز بل لو استقل بالغذاء قبل الحولين تعلق ببوله وجوب الغسل وهو الظاهر من الاخبار وكلام الاخبار والقائل باعتبار الحولين هو ابن ادريس ولم نعرف ماخذه كما في ان الرضيع قد لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه وبلغ الحولين ويجب في الصب استيعاب محل النجاسة ولعله لم ينازع في ذلك احد من اصحاب

في بول الصبي

وحكي عن الشهيد الثاني وغيره انه حكى قولا بالاكتفاء فيه بالرش قال فيجب فيه التعميم ولا يكفي اصابة الرش بعض موارد النجاسة وبه قطع في الذكرى الا انه اعتبر في حقيقة الرش الاستيعاب ان يصيب الماء جميع موضع البول ويجعل المغايرة بينه وبين الصب انفصال اجزاء الماء غالبا وزيادة الغلبة والاستيلاء والقوة والقاهرية فان كان مراده ذلك ولا شك في عدم اعتبار الرش المذكور وان كان مصيبا لجميع موضع البول واعلم ان الفرق بين الغسل والصب والرش والنضح انه يعتبر في الاول العصر بل ابتداء خلاف فيه وبينه وبين الرش باعتبار السيلان والتقاطر في الغسل دون الرش لكن فيه انه مخالف لتصريح اهل اللغة بالترادف بين الرش والنضح بين النضح والصب لبعض ترادف كما هو الظاهر من الاخبار واما الصب لغة هو الاراقة والسكب لقوله انا صببنا الماء سكبا اي سكبا سكبا وفي الشرع بمعنى والاقوى وجوب الانفصال في الصب لا سيما اذا توقف عليه زوال عين النجاسة وقيل بعدم وجوبه ان يتوقف عليه لاطلاق النص فيه نظر كيف يتم مع العلم بالنجاسة ووجود عين النجاسة وبقائه في الثوب عدم استهلاك بمجرد الملاقاة للماء فان يخلي العين بمجرد اصابة الماء كيف يصير منفصلا ومع عدم الانفصال كيف يصير طاهرا

مرجح الاكثر بانه اذا لاقى الكلب والخنزير والكافر ثوبا وجسدا بالرطوبة يجب غسل موضع الملاقاة ولو لاقاه يابسا استحب رشه بالماء من غير فرق بين كلب صيد وغيره وقال في الفقيه ومن اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن بكلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد وكان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء انتهى ولم اجد له على موافق لهذا التفصيل لا من الاصحاب ولا من الاخبار مع انه روي في الصحيح عن ابي عبد الله قال اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء والصحيح المروي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى في الخنزير يمس الثوب قال وان لم يكن دخل في صلوته

الى محل النجاسة بدون السيلان او التقاطر

فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله ولم اجد في استحباب الرش من ملاقاة الكافر مع اليبوسة على نص وحكي عن ابن حمزة انه اوجب الرش في هذه المواضع اخذا بظاهر الامر وفيه ان الاستحباب اقرب لان النجاسة مع اليبوسة لا تتعدى اجماعا والوجوب يحتاج الى دليل فيتعين حمل الامر على ما ذكر من الاستحباب وقد ورد الامر بالنضح في مواضع منها بول الرضيع وقد تقدم الكلام فيه ومنها الفارة وقد روي في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام قال سألته عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء ثم تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رأيت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ومورد الرواية كما ترى التفصيل بين رؤية الاثر وعدمه فحكمه في الاول الغسل وفي الثاني ما النضح فان قيل بطهارة الفارة كما هو الاقوى فالامر بالغسل للاستحباب وان قيل بالنجاسة فالامر بالغسل للوجوب فيحمل الامر بالنضح مطلقا على الاستحباب كما صرح جماعة من الاصحاب كما ترى ومنها ثوب المجوسي كما ذكره في الذكرى نظرا الى الصحيح المروي عن مولانا الصادق عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء وفيه انه محمول على صورة عدم معلومية ملاقاة المجوسي له برطوبة والا لكان يجب غسله فيجب لا معنى للقول بالنضح مطلقا والامر بالنضح محمول على الاستحباب ومنها وقوع الكلب الميت يابسا نظرا الى المروي عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام في الصحيح عن رجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه ولا بأس ومنها ثوب البعير والشاة ملحقة من الرواية ومنها ثوب الذي يعرق فيه الجنب لرواية ابي بصير قال سألنا الصادق عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا بأس ان احب ان يرشه بالماء فليفعل وغير ذلك من الاخبار ومنها الثوب الذي يحصل الشك في نجاسته لا وجوب الرش كما صدر عن سلار ولما دل عليه المروي في الصحيح عن عبد الله بن

والمشهور في المسعود والصدوق

الحاج قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه
ان يصيب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه ولم يستيقن ولم يتوهم
ينضحه بالماء وفي الاخبار انكا برى انه اصابه شيء فنظر فلم ير شيئا اجزاه ان ينضحه
بالماء الارض وهي على المعروف بينهم يطهر باطن النعل وهو اسفله
الملاصق للارض واسفل القدم والخف سواء كانت النجاسة بالمشي او الدلك وسواء
كان على التراب او الحجر او الرمل وبهذا التعميم صرح في المنتهى والكفاية وغيرهما
بل الظاهر انه لا خلاف فيه لاحد الا عن العلامة في المنتهى حيث توقف في تطهيرها لاسفل القدم
وعن الشيخ في الخلاف الحكم بالعفو عن نجاسة اسفل الخف اذا دلك في الارض حتى زالت
لانه مما لا تتم الصلاة فيه بانفراده دون تطهيره بذلك وظاهر ما في الاخبار الاتفاق
على الحكم بتطهيرها للامور الثلاثة المذكورة النعل والخف والقدم وان اقتصر
بعضهم على الاولين وبعضهم على باطن النعل واسفل القدم وبعضهم على الآخر الثلاثة
وحكى الا ان القرائن الحالية والمقالية تشهد بارادة التعميم للامور الثلاثة كما
والاصل في هذا الحكم بعدما يظهر من الاجماع المصرح به في المحكي جامع صدق على
وكل وقاية القدم المؤيد باستمرار العمل على الصلاة حفاة او منتعلين من دون الزام
بالغسل مع غلبة الاصابة بالنجاسة الصحيح المروي عن زرارة قال قلت لابي جعفر
رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها أينقض ذلك وضوءه فهل يجب عليه
غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي
قال جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح
رجليه ولا يغسلهما والصحيح المروي عن محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا
قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك وغير ذلك من الاخبار الواردة

وفي المطهرات الارض

بل كل ما تعد له [illegible] مع

والنعلين

على ان الارض يطهر بعضها بعضا كالمروي عن محمد بن مسلم والمروي عن المعلى بن خنيس والمروي
عن الحلبي عن مستطرفات السرائر ومعنى قوله الارض يطهر بعضها بعضا ان بعض الارض
يطهر ما نجسه بعض وانما اسند الى البعض مجازا كما يقول الماء مطهر للبول اي محل
المتنجس بالبول ويفيده هذا العموم والعموم المفهوم عن صحيحة ابن النعمان تعميم الحكم
للرجل ولكل ما يجعل وقاية للرجل كالقباقب ونحوها لا يختص بالخف والنعل
وفاقا للمحكي عن المحقق الاردبيلي والسيد في الرياض والمنظومة حيث قال فيه والارض
بالمشي طهور الرجل وكل ما توقى به كالنعل بل قد سمعت ان التعميم
لكل وقاية هو معقد اجماع جامع المقاصد واما الحاق خشبة الاقطع بالقدم واسفل
الرمح والعكاز فلا بأس به قال ابن الجنيد الارض يطهر باطن النعل والقدم وكعب العكاز
والنصل وكذا حكم الخف والحافر والظلف وقال في كري بعد ذكر الثلاثة المتقدمة
وحكم الصنادل حكم النعل لانها مما ينتعل به وفي الروضة والمراد بالنعل ما يجعل اسفل
الرجل للمشي وقاية من الارض ونحوها ولو من خشب الاقطع كالنعل وفي ض لا فرق
بين النعل والخف مما ينتعل به ولو من خشب كالقبقاب وفي الحاق خشبة الزمن
والاقطع بالنعل نظر من السكوت في تسميتهما نعلا بالنسبة اليه ولا يلحق بها
اسفل العكاز وكعب الرمح لاشكال ذلك لعدم اطلاق اسم النعل عليهما
حقيقة ولا مجازا انتهى وقد تعدى في كشف الغطاء فالحق ركبتي المقعد وكفيه
ونحوهما وهو لا يخلو من قوة الا ان الاقتصار فيما خالف الاصل على الموضع المتيقن
اولى والعجب من بعض الاصحاب الحاق حوافر الخيل والدواب واخفاف الابل وهو
كما ترى وينبغي اسفل القدم والخف والنعل حواشيها وان كانت من الظاهر ويمكن
استفادة ذلك من صحيحة زرارة اما الفرج التي بين اصابع القدم فما دخل عن الاكتفاء
وكذا ما في طبقات النعل مما عدا الاسفل منها فانهما خارجة فلو كانت تطويه النجاسة

نقلا عن كتاب نوادر البزنطي

[illegible]

بأقبية في الاعمال الحكم بتطهيرها سعيا لكن لا يجب التجنب عن نجاستها مما وقع اذا عرف ذلك
فتعلم انه مورد الاخبار كالروايات انما هو الخف كما في رواية حفص بن عيسى وباطن القدم
كما في روايتي زرارة ورواية المعلى بن خنيس المنقولة عن الحلبي نقلا عن ئر ولعله
لكن ذلك اقتصر الفحول على اسفل القدم والخف والحذاء والنعل وامثالها الا الجورب
وامثاله واما سائر ما يستعمل مكان الرجل في القدم او لحصول الوقي كالعكاز
وغيره ولعلهم فهموا التعميم من الاخبار الدالة على ما يوطأ به فعمموا الحكم في كل ما يوطأ
به مما ذكرنا من العكاز وكعب الرمح وغيرهما وان لم يصدق عليها النعل الا انها
مما يوطأ به فيدخل تحت الاطلاق وان كان نفيه كما ترى ولكن المرجو من رحمة الله
لو حمل ما ليخرج عن العسر والحرج العظيم فتأمل اذ المراد من الارض ما يقع اطلاق الارض
عليه من غير فرق بين التراب والحجر والمدر والرمل والحصى بل الطين لعدم
خروجه عن الارض واما لو كان لها ما سببه خروجها عن الاطلاق كالمعادن
فلا اشكال في خروجها وما نرى من بعضهم التخصيص بالتراب والامر وبالحجر والرمل والحصا
انما هو جار على طريق المثال لغلبة وجوده ولعموم الادلة ولعله كذلك في المروي
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فان التراب
له طهور وفي كفاية الارض المسقوفة بالجص اشكال فلا يبعد الاكتفاء [illegible]
وان كان يشمل الارض اليابسة والرطبة والطاهرة والنجسة الا انه لا يبعد تعين
اليابسة الطاهرة فلا وجه لبعض من الحكم الى الرطبة والنجسة كما ذهب اليه فاضل الفهري
وصاحب الكفاية بل في هذه فيما يكفيهم المروي عن المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام
عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا قال اليس وراءه
شيء جاف قلت بلى قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا والمروي عن مستطرفات السرائر
وفيه اليس يمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا

عرفت ذلك علمت مع

م ر وفي كفاية صيقل الغبار على [illegible] الفراش وما ينطبع الثلج [illegible] في الطرق اشكال

وهذا كما ترى صريح في اشتراط كونها يابسة ويمكن تقييد اطلاق ما في الاخبار
واما اشتراط طهارة الارض فهو المعروف بينهم والمشهور بل ذهب ابن الجنيد والشهيد
في الذكرى وصاحب الروض ويدل عليه ما تقدم من رواية محمد بن النعمان واطلاق
قوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والطهور كما تقدم في صدر الكتاب الطاهر
المطهر وهو اعم من ان يكون مطهرا من الحدث او الخبث والقول بان الحديث لم يحضر
لم يجيء في الروايات في هذا المقام كلام خارجي لانه لو كان خاصا في موضع يبلغ
مبلغ الرواية واي موضع يجري مصداقه فالاولى عدم الاستماع الى مثل
الواهيات وتوهم ان النجس لا يفيد غيره تطهيرا او مجموع ما ذكر تقييد اطلاق النصوص
الظاهرة في عدم الاشتراط كما تمسك بذلك من لم يشترط طهارة الارض واما كفاية الظهر
فالذي يستفاد من جملة من الاخبار المسح والمشي والدلك من غير تحديد في المشي
فما نقل الاصحاب عن ابن الجنيد من انه اشترط المشي خمسة عشر ذراعا ونحوها كما في صحيحة
الرواية المتقدمة من اعتبار المشي وتحديده [illegible] فمحمول على الغالب
فما يحصل فيه ازالة النجاسة لا على التعيين ولذا لم يعمل بها احد من الاصحاب
المحكي عن ابن الجنيد فانه قال اذا وطئ الانسان برجليه اما هو وطؤها نجاسة رطبة
او كانت رجله رطبة والنجاسة يابسة او رطبة فوطئ بعدها نحوا من خمسة عشر
ذراعا ارضا طاهرة يابسة طهر ما ماس النجاسة من رجله والوقاء لها ولو غسلها كان
احوط ولو مسحهما حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغير ماء اجزأه اذا كان ما مسحها به
والمتبادر من المسح المسح بالارض فلا يبعد غيرها من الاجسام الصلبة كالخشب ونحوه
ومع ذلك فلا الاكتفاء بالمسح بغير الارض لاطلاق كلامه كما ترى والاقوى اعتبار
زوال الاثر وهو الاجزاء الصغار في التطهير كما صرح به المحقق المتقدم عن زرارة
وبذلك يحمل اطلاق ما في النصوص مع كون ذلك اولى واحوط [illegible] او وطئ الارض

[illegible]

ما يقتضي هتك حرمة الاسلام به كالمبني في الحرم ومسجد الكوفة ونحوهما لم يطهر اسفل القدم
ولو ماب على الاقوى لما الوطي بالنجس فلا اشكال في تطهير الخف

الشمس والمشهور بين الاصحاب انها تطهر ما تجففه من البول وشبهه من النجاسات
التي لا جرم لها بان يكون مايعا او كان لها جرم ولكن زال عينها بغير المطهر وبقي لها رطوبة كما يا
ويدل عليه النصوص الواردة عنهم عليهم السلام كالمروي في الصحيح عن زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام وقد سئل عن البول يكون على السطح او في المكان الذي
يصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر والمروي عن الحضرمي عنه
انه قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وغير ذلك مما سيمر عليك
الظاهرة في المدعى نعم وقع الخلاف في مواضع منها ان ذلك الطهارة بمعنى
يعني ان ما تجففه الشمس هل هو طاهر حقيقة كما يطهر بالماء او العفو عنه
حتى لا تصح الصلوة مع رطوبة الاعضاء المباشرة لها والمشهور بينهم هو الاول
بل عن الخلاف والسرائر دعوى الاجماع عليه ولان المقتضي للتنجيس هو الاجزاء
باستخان الشمس ولعله لعدم حجية الاستصحاب في المقام ولعموم قول النبي صلى الله عليه وآله
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وحيثما ادركتني الصلوة وغيره من العمومات الدالة على
نفسها مطهرة وضعف الروايات الاخيرة غير قادحة لانجبارها بالاجماع المنقول وشهرة
كما انه لا ضير في حجيتها اذ العام المخصوص حجة في الباقي ولفظ الطهارة
فيها وفي سابقتها الظاهرة في المعنى الشرعي وقد يستدل بالاخبار الدالة على نفي البأس
عن الصلوة في الموضع الذي اصابه البول اذا جف كصحيحة زرارة وحديد بن حكيم الازدي
قالا قلنا لابي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول او يبال عليه يصلي في ذلك الموضع
فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا بأس الا ان يتخذ مبالا وصحيحة الاخرى
عن علي بن جعفر عن اخيه انه سأله عن البواري يبل قصبها بماء قذر يصلي عليه قال اذا

فلا بأس فنفي البأس وان كان اعم من الطهارة الا انه ظاهر فيها كما في نظائره سيما مع ان فيه
لاطلاق نفي البأس من غير فرق بين يلبس المباشر لذلك الموضع ورطوبته وبين عدمه
وانه قد دلت الاخبار وانعقد الاجماع على اشتراط الطهارة موضع السجود
فلو حملت هذه الروايات على العفو كما هو في باب اشكل لما لزم تقييدها بالتيمم
على الاشتراط باطلاقه وهو خلاف الاصل بخلاف الحمل على الطهارة بل فيه
لارادة الطهارة بالموثق المروي عن عمار عن ابي عبد الله وقد سئل عن الشمس هل
تطهر الارض فقال اذا كان الموضع قذرا وغير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع
فالصلوة في الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان
رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلاك رطبة او جبهتك
رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك
الموضع حتى ييبس وان كان عين الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك
فان مطابقة الجواب للسؤال تقتضي بان المراد من جواز الصلوة حصول الطهارة
فيكون من باب اطلاق اللازم وارادة الملزوم وذهب جماعة الى انه عفو
كالراوندي وصاحب الوسيلة والكاشاني والمحقق قال في المعتبر ان الراوندي
وصاحب الوسيلة ذهبا الى ان الارض والبواري والحصر اذا اصابها البول
وجففته الشمس لا تطهر بذلك ولكن تجوز الصلوة عليها ثم قال وهو جيد
وذهب صاحب الحدائق الى الوقف واحتج الاولون بالعفو وعدم التطهير
بما ذكرنا من الروايات الدالة على جواز الصلوة واستصحاب حكم النجاسة
والصحيح المروي عن ابن بزيع قال سألته عن الارض والسطح يصيبه البول وما
اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء فقال لا تطهر من غير ماء واجابوا عن الادلة المتقدمة
على القول بالطهارة اما عن المروي عن زرارة فبحمل الطهارة فيها على المعنى اللغوي لعدم

ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وفيه ان هذا الكلام من كلام الضعفاء لان معنى اللغوي ما لم يرفع
كل احد حتى الصبيان فضلا عن مثل زرارة وفضلا عن ان يسأل عن حصوله من مثل
مولينا الباقر عليه السلام من الشارع وشأنه بيان الحكم الشرعي مع ان المقام مقام
عن حال النجاسة الشرعية الثابتة في السطح وتجفيف الشمس اياها فاي ربط للنظافة اللغوية
في المقام مع ان حقيقة الشرعية في زمان الصادقين ومن بعدهما لو سلم عدم ثبوتها
في زمانها في لفظ الطهارة نقول لا شك في ان المراد منه ليس مجرد المعنى اللغوي
فتعين المعنى المصطلح عليه مثلا قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيريد
ما ادعى من النجاسة اللغوية لان عدم الكرية لا دخل لها فيها ووجودها لا دخل لها في عدمها
بالبديهة فتعين المصطلح عليه ومن جملة الاخبار المروي في فقه مولينا الرضا وما
وقعت الشمس عليه من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها واما
الثياب فلا تطهر الا بالغسل وعمار رواه في الكافي يسند الى الكاظم انه قال حق
على الله ان لا تعصي في دار الا اصحاها للشمس ليطهرها فان فيها شهادة وانه على كون
الشمس من المطهرات شرعا واشتهارها في ذلك واعترض على رواية ابي بكر بضعف السند وبانها تضعف الدلالة اما الاول فلان من جملة رجاله عثمان بن عبد
الملك وهو مجهول واما الثاني فلان احد المرتبين تطهره وفيه ان السند منجبر بالشهرة
فضلا عن المجهول سيما بعد الموافقة للصحاح والمعتبرة الكثيرة مع ان يسر نفي الحرج والعسر
الذي يكثر اذ تطيين السطوح والجدران وتعميرهما وتعمير كل مكان وبنيان لانه
عادة بطين طاهر لاحتياج الى مطهر شرعي كما هو الظاهر لمن لاحظ فيه التعدد والقضا
الواقع فيها وحوالها سيما الاسلام من ابوال الاطفال والحيوانات وغيرهما من النجاسات مثل الدم
مع انه لا يمكن التطهير بالكر وغيره مع ان المشهور نجاسة الغسالة مع هذا كثير من البلاد
كاصفهان وقم والقاشان وغيرها كثيرة يرتون بيوتهم بالعذرة وغيرهما من النجاسات فلو لم

واما صحيح زرارة وحكيم بن حديد فعل الحدائق لا يمكن الاستدلال بها للمتبين من القولين
المذكورين وانه مورودها الارض خاصة وفيه ان دلالته على المدعاء ظاهرة
لان معناه ان الجفاف المستند الى الشمس وان كان بالريح مما تصيبه ايضا وفيه
الجمع بانه لا يشترط في تطهير الشمس عدم هبوب الريح اصلا ومع ظهور فساد ما
ذهب اليه الشيخ من ان تجفيف الريح والهواء مطهر للارض النجسة نظرا الى ظاهر الرواية
وقع عن قبح فساده واشتماله على الارض خاصة لا يضر ولا ينكر غيرها من الحصر والبواري
كما سيأتي واما رواية عمار فقد قال في الحدائق انها مجملة لا دلالة لها على شيء من المذهبين
لان الشيخ روى هذه الرواية خالية من قوله وان كانت غير الشمس اصابه وعليه لم يسقط الاشكال المذكور على الطهارة واما قوله وعن الشمس تطهر الشمس والصلوة
على الموضع جائزة فغايته ان يكون من القسم الثالث اي لا يدل على احد المذهبين
بل كان مجهولا لان مجرد الرخصة في الصلوة عليه مع اليبوسة لا يدل على الطهارة
فلك فيما جف بغير الشمس وقد بالغ في عدم دلالته على المطلوب انه لا مطابقة بين السؤال
والجواب لان مدلوله الحكم بالطهارة الى الحكم بصحة الصلوة فيشعر بعدم الطهارة
وفيه ان جواز الصلوة ان لم يكن ظاهرا في الطهارة فلا اقل من كونه اعم منها
ومن العفو فلو لم يحمل على ارادة الطهارة للزوم الاجمال في الجواب وهو مرجوح بالكلية
الى العبارة وان حاز تأخيره عن وقت الحاجة الحق ان الرواية ظاهرة في
على المدعى وليس فيها ما ينافيه سوى قوله وان كانت رجلاك رطبة
ولا منافاة فيه عند التحقيق اذ الفرض بيان حكم ما جف بغير الشمس فيكون حرف
الشرط في قوله وان كان غير الشمس اصابه الخ للوصل لا بيان حكم ما جف بها
نعم يشكل الحال على ما يحكى من جملة من المحدثين عن بعض نسخ التهذيب من ابدال كلمة غير

الشمس بعينها ولم اجد في السنة النسخ المتعلقة ولو سلم فلا يبعد الترجيح لنسخة الغير
وفاقا لاعلام العلماء بقرينة تذكير الضمير في اصابه فلو فرض ثبوت العين لكان
الغير وجعل حرف الشرط للوصل لينضم ولو لم يجعل فان لعاد على صحة الرواية
النقص فيمكن التاويل بالحمل على ما لو كانت عين القذارة باقية جمعا بينها
وبين ما تقدم من الروايات وممنا اضطراب هذه الرواية مع عدم معرفة الراوي
وهو عمار ... كما هو ظاهر لمن لاحظ رواياته واما الاجماع فقد اعترض عليه
بانه نقل اجماع في موضع النزاع فلا تقبل وفساده ظاهر لان الاجماع حجة ليس لغاية الكلي
ولا ينحصر في معلوم النسب كما حقق في محله بل هذا الاعتراض غير وارد على اجماع اهل السنة
ايضا لانه اتفاق اهل عصر واحد وبالجملة ما دل على حجية الخبر الواحد يشمل الاجماع المنقول
ومع عدم جريان الاستصحاب ... على الكلام وشمول ... الاستصحاب بانقطاعه
بما دل على التطهير من اجماع وغيره ومن احتجاج ... في المقام ونحوه وجعل مستند
الطهارة الشك في بقاء النجاسة بعد زوال العين او حصول التجفيف بالشمس فرجع الى
عموم ما دل على الطهارة وهو غير متجه ... ثبوت النجاسة
بالاستصحاب لانحصارها في نجاسة الملاقي المتيقنة في المقام لمعارضها باستصحاب طهارة
وهو غير متجه ليس بل النجاسة فيما يحصل ... استصحابها على اخرهما تبعتها احكام
من النجس ... لا ينبغي الشك في طهارة الملاقي بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر لحصول العلم بقذارته ... فانظر في العلم بالنجاسة
استصحابا او ما الروايات ... ولا شك ان ... لا يقاوم المصرح وان كان الظاهر
المتواتر المعتضد لكن الظاهر لا يقاوم الصريح فضلا عن ان يغلب عليه سيما اذا كان شاذا او كان
لا يقاوم المشهور بين الاصحاب فكيف يغلب عليه بل لا اثر يترتب العمل بالشاذ والفتوى عليه فنفي
والمناقشة ... انما هو المناقشة ولذا حملت على بعض المواضع التي وقع الخلاف فيه

سوء ادلة المخالف

في الذي

في الذي يطهر بها من النجاسات هل هو البول بخصوصه ام كل نجاسة ليس لها جرم ينفى بعد اليبوسة
ذهب جماعة من الاصحاب الى اختصاصها بنجاسة البول فقط واليه ذهب كل من قال بالعفو والظ
من رواية الحضرمي الشمول لكل النجاسات بالبول وغيره الا ان النجاسة لو كانت ذات
جرم فلا طهارة ما دام الجرم باقيا فاذا زال الجرم وجففت الرطوبة بالشمس طهر ويدل عليه تعلق
الحكم الى البول وغيره في موثقة عمار وغيرها في الذكرى لا يطهر المجزرة والكنيف بالشمس لبقاء
العين غالبا وكذا كل ما يبقى فيه العين وهو مقال ابن الجنيد وقد عمم الشيخ النجاسات
واستثنى الخمر ولعله لعدم زوال اجزاء الخمر بالجفاف والا فلا وجه لاستثنائه مع ان مستند
الشيخ ما تقدم من عمار المتناول للبول وغيره وتخصيص العلامة بالبول لكونه المنصوص وعدم
تعويله على رواية عمار لضعف سندها كما هو ... بقول المشهور بحملها او اعتصامها بالمروي عن علي بن
جعفر والمروي عن الحضرمي والاظهر التعميم في ذلك كله وحقيقة لم يكن لها جرم كالبول فانما
او الماء النجس ورطوبته لعدم ... بعد زوال عينها فاذا جف بغيرها فتحتاج الى ان يطهرها ثانيا
لو اريد ان يطهر بها ومن المواضع التي وقع الخلاف فيه في المحل الذي يطهر بها ذهب جماعة
الى ان الارض والحصر والبواري كالشيخ في الخلاف وسلار والراوندي وهو المحكي عن ابن الجنيد
بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على الامور الثلاثة وحكي عن صاحب الشرائع من نص التطهير على
الارض والبواري فقط ولو لا اخبار من ذكرهما وفيه ان المحكي عن الصحاح والديوان
والموثق ان الحصير هو البارية فلم يخل النصوص مما ليس عندنا ولكن المشهور بين المتاخرين
انما يطهر الثلاثة وما لا ينقل عادة مثل الابنية والنباتات والاخشاب والابواب
المثبتة في البناء والاخشاب والاشجار والفواكه الباقية على اصولها قبل اوان
وكالاواني المثبتة والعظيمة التي يتعسر عادة نقلها ونحو ذلك لعموم رواية الحضرمي عن
ما علم خروجه ولا يأس وليا عده الاعتبار فان الارض والبواري والحصر ان الطهر بالشمس
انما شرع لرفع العسر والحرج فكل ما ثبتا في ذلك فحكمه حكمها وبالجملة المدار في التطهير على كون

بقوله
ما ورد قال السيد الطباطبائي
ان حققتها الشمس بالاشراق
ما لم يكن للعين شيء باق
وبالتعميم صرح في شرح ...

الشيء ما لم تجر العادة بنقله ولا خصوصية للثلاثة في ذلك بل لو كان الحصر والبارية
مما لا يعتبر نقلهما عادة كان كالصغير من الحكم بتطهير الشمس لهما واما ما ينقل بها
عادة كالثياب والفراش والاواني والاخشاب الغير المستعملة في البناء ونحو ذلك
ففي رواية الحضرمي وان كان يشمله الا ان الاجماع قد خصصه ولو لم يقل بالاجماع على تخصيصه
لكفى عدم مشهور به الحول في عدم التناول فان الرواية ضعيفة والتعويل عليها
انما هو لانجبارها بالشهرة فيلزم العمل بها فيما فيه الشهرة عليه دون غيره فتامل
ثم في المقام امور لابد من التنبيه عليها منها ان المشهور بين الفقهاء ان الشمس مطهرة وان الجفاف
الحاصل بغير الشمس لا يثمر في الطهارة كالهواء والريح المجردين عن الشمس وانه الحكم المشهور
ان الجفاف الحاصل بغير الشمس لا يوجب الطهارة خلافا للشيخ ونحوه فقال في الحدائق بل في المنتهى لو ذهب بغير
الشمس لم يطهر عندنا قولا واحدا خلافا للحنفية فظهر ان المخالف هو العامة ويدل عليه ان المفروض
نجاسة المحل والنجس ... النجاسة على ما ... الشارع مطهرا ويدل الصحيح المروي عن محمد بن
ابن بزيع والمروي عن معوية بن عمار فقد ... الشيخ ... في ذلك العبارة المنصوص
عن خلاف هكذا الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت
عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها والتيمم منها وان لم
يطرح عليها الماء ثم احتج باجماع الفرقة وقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا الطيب ما لم تعلم فيه
النجاسة ومعلوم زوال النجاسة عن هذه الارض وقال في كتاب البيع في موضع من الكتاب
اما البول اذا اصاب موضعا من الارض فجففته الشمس طهر الموضع وان جففت بغير الشمس لم يطهر
وهذه العبارة كما ترى صريحة في موافقة المشهور ولعله لذا كان ... الحاق
في المنتهى بعدم كفاية الجفاف بغير الشمس ثم ان الظاهر ... الاخبار ... تمام الجفاف بعين الشمس
بذلك ... الاخبار الى الطهر رواية زرارة وحديث ... حكم ... الشمس والريح
كليهما موجبا للتطهير لو ابقي الواو وان جعل بمعنى او واما لو جعلت بمعنى مع فيكون كل منهما

فاي كلام يرد على الشيخ بعد دلالة النص والاجماع على عدم اشتراط انضمام الريح
مع الشمس للتطهير اذ المعتبر في التطهير هو الشمس خاصة وان كان مع الريح فلا يضر الاسناد
الى الريح اصلا ... الاعتبار فان قيل ان الظاهر من رواية عمار في الصحيح
البارية يبل فيصيبها الماء قذر هل يجوز الصلاة عليها قال اذا جفت فلا بأس بالصلاة
عليها والصحيح المروي عن علي بن جعفر في البواري يصيبها البول ان المعيار هو التجفيف
بأي نحو كان قلنا الظاهر الاكتفاء بالريح لانه الغالب في التجفيف وانه ... سكون الهواء وعدم
تحركه منه الى حد يحصل اليبس في البواري لعدم الجفاف اصلا ما اكثر ما لم يحصل
في الهواء اصلا وعدم حركته هذا المقدار في غاية الندرة فتقييد الريح بالجفاف اقرب من
تقييد الشمس في الروايتين وفيه انه لو تم ما ذكره لتحقق التعارض بين الاخبار لاشتراط
كون الجفاف بالشمس في صحيحة زرارة والموثقة وغيرهما فيتعين حمل هذه على ...
لما عرفت من ان الجفاف الحاصل بالريح الموجب للتطهير مذهب ابي حنيفة فيتعين لا يضر
اعانة الهواء والريح في الجفاف ولكن لا بد من الشمس ومنها ان المشهور بينهم لو يبس
الموضع بغير الشمس ثم صب عليه الماء فجففته الشمس طهر وادعى الشهرة عليه في الكفاية
والحدائق والذخيرة وادعوا على ذلك ما المروي في فقه الرضوي ما وقعت عليه الشمس
من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها واما ... في غير ذلك
من رواية زرارة ورواية محمد بن اسماعيل ورواية عمار واشكل في التطهير حكم
وتردد فيه في الحدائق اولا فذكر فيما ان بعض الاصحاب خصوا التطهير بالبول والاخر
عمموا وذلك فان قلنا بتخصيص ما يطهره الشمس بنجاسة البول كما هو احد الاقوال
فلا دليل على التطهير وان قلنا بالعموم كما هو المشهور فلا اشكال في حصول الطهارة لانه لو ...
بنجاسة البول وغيرها على الارض واشرفت عليه الشمس وجففته فانها تطهره على ...
... هذا القسم فانه متى ... الارض الجافة المتنجسة بنجاسة البول وما اشبه النجا...

في الصورة المفروضة ... البول
...

بسبب هذه الرطوبة فيطهر فيما ذكرناه منهما او كان على الارض حصيرا او بارية واشرقت
الشمس عليه وجفت الارض من تحته لم يطهر لعدم صدق الاشراق وكذا لو وضع احد
الحصيرين النجسين على الاخر فاشرقت على الاعلى لم يطهر الاسفل وان جف لعدم صدق
بخلاف اجزاء الحصير النفسيه فانها تطهر وان كان كثيفا ومنها ان الباطن النجس لو كان
متصلا بالظاهر يطهر بتجفيف الشمس لكونه كالظاهر لان جفافه مستند اليها وكذا لو
باطنها دون ظاهرها لصدق الاشراق والطلوع عليهما اما الطلوع على ظاهرها لكونها ارضا
واحدة كما يصدق ضرب زيد بضرب بعضه ومنها ان الجدار المعمول من طين النجس يطهر
باشراق الشمس على ظاهره باجمعه بخلاف ما لو تنجس باطنه والظاهر جاف وذهب جمع
من الاصحاب الى انه لو اصابت النجاسة احد وجهي الحائط فسرت الى الوجه الاخر
واشرقت الشمس على احد الوجهين فجفت الاجزاء ففي طهارتهما وجهان
ينشآن من استبعاد النجاسة فيقتصر في التطهير على المورد المتيقن ومن دعوى انه
متنجس واحد والاشراق صادق عليه فيدخل في العموم كباطن الارض ويحتمل
التفصيل بين ما لو كانت اجزاؤه رخوة كالشرفة فيطهر الثاني لصدق الاتحاد عرفا
اذ لا يعد نجسين بل نجس واحد فيصدق الاشراق فيختص بنحو الحصير والبارية
فيما لو سرت النجاسة الى الجانب الاخر فانه يكفي في التطهير اشراق الشمس على احد الجانبين
بخلاف الاول فانه لتكاثف اجزائه لا يكاد ان يصدق عليه الاتحاد بل هما متنجسان
اذا طهر احدهما لم يطهر الاخر وان كان التفصيل هو الوجه في المسألة واشكل منه ما لو تنجس
احد الجانبين فقط فاشرقت الشمس على الطاهر وجف النجس بالحرارة فالوجه عدم التطهير
مطلقا سواء كانت حصيرا او حائطا او شرفة اذ المدار في التطهير على اشراق عين الشمس على
النجس وان علمنا بطهارة باطن الارض وجانب الاسفل من الحصير والبارية وكذا
وجهي الشرفة على حسب التبع وبالجملة ففي نجاسة الجميع يصدق النسبة التحقيق الى الاشراق
بحسب فهم اهل العرف اما مع نجاسة الاسفل فلا يصدق تلك النسبة ولا اقل من الشك فيقتصر